FILOSOFIA

iniciação ao estudo
do pensamento clássico

Arlei de Espíndola
Claudia da Silva Kryszczun
Helder Linhares Teixeira
Silvana Alves Barroso
(Organizadores)

FILOSOFIA
iniciação ao estudo do pensamento clássico

Londrina
2011

Ao Francisco Prado Rosa
in memoriam

SUMÁRIO

Prefácio 9

Introdução 13

ANTIGUIDADE

A crítica de Aristóteles a Platão na sua teoria do conhecimento. 21
Alessandro Rodrigues dos Santos
Considerações sobre o conceito de causa e substância em Aristóteles 39
Carlos Eduardo Teixeira

MEDIEVO

A estrutura do agir ético no pensamento de Santo Tomás de Aquino 61
Paulo Roberto da Rocha
Santo Agostinho: do maniqueísmo ao livre arbítrio 83
Igor Diniz Pereira

MODERNIDADE

O ceticismo em montaigne 97
Francisco Prado Rosa
Hobbes e a liberdade civil 111
Jasiel Silva Nascimento
Hume e sua investigação sobre os princípios das regras morais 127
Guilherme Jacobino da Silva
Belo e sublime em edmund burke 143
Thais Cristine Nascimento de Almeida
Educação moral em Kant 161
Carlos Augusto Pires Schroeder

CONTEMPORANEIDADE

Nietzsche: ressentimento e moral do Senhor e do escravo 181
Cassiano Clemente Russo do Amaral
Trabalho e estranhamento em Marx 193
André Luiz Silva Ferreira
Habermas: direito e democracia 211
Fernanda Martins de Oliveira
a definição de homem em ernst cassirer: homem, um animal simbólico 225
Caroline Santos Umezu
Michel Foucault e a verdade produzida pela história........ 239
Rodrigo Lima de Oliveira
O cinema pensado por meio do movimento em Giles Deleuze 259
Adriano Borges
Anomalia, Crise e revolução científica em Thomas Kuhn ... 275
Caio Cesar Malassise Luiz

Sobre os autores. 287

PREFÁCIO

O presente livro está composto por uma série de temas filosóficos tratados a partir de autores clássicos, que, do ponto de vista da História da Filosofia, estende-se desde a Filosofia Antiga até a Filosofia Contemporânea. Contudo, este não é um trabalho de História da Filosofia, apesar de seus temas e seus conteúdos estarem distribuídos e abarcarem o percurso do pensamento filosófico ocidental em sua extensão. Também não é um livro temático, voltado para um determinado conteúdo, tratado, por exemplo, pelas disciplinas clássicas nos cursos de Graduação em Filosofia, como a Ontologia, a Metafísica, a Teoria do Conhecimento, a Filosofia Política, a Estética, a Ética, entre outras. Estas disciplinas pretendem dar uma visão panorâmica do seu objeto específico, apresentando-o e analisando-o, discutindo, com isso, as diversas perspectivas teóricas por meio das quais o tema foi abordado ao longo da História da Filosofia. Certamente, esta não é uma obra voltada para o interesse dos iniciados nos estudos filosóficos e que pretendem se aprofundar no assunto, discutindo diferentes interpretações, comparando-as entre si, para contrapô-las e, ao mesmo tempo, cotejá-la com o texto original na tentativa de lançar novas perspectivas interpretativas a respeito do texto original.

Até aqui nos limitamos a dizer ou delimitar negativamente o campo e o teor do presente trabalho. O objetivo desta incursão é para demarcar, positivamente, por contraposição, os objetivos que deram origem a esta coletânea e a que público é dirigida.

Do ponto de sua origem, o texto é o resultado da aplicação de um plano de trabalho do projeto PIBID, financiado com recursos do governo federal. O projeto foi implementado a partir do curso de Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL), em parceria com duas escolas da Rede Pública de Ensino, envolvendo professores e alunos das duas esferas de ensino. Do ponto de vista filosófico e acadêmico, ele é uma amostra do esforço

na tentativa de aproximar e integrar ensino, pesquisa e extensão. O escrito, em certa medida, contempla os três momentos no processo formativo dos acadêmicos, e os estimula a pesquisarem e aprofundarem os conteúdos na medida em que fazem o contato com as diferentes realidades do processo de ensino e aprendizagem, que lhe lançam sempre novos desafios, os quais ultrapassam os limites corriqueiros da sala aula – aulas, provas e trabalhos. Esta experiência exercita o pensamento crítico por parte do acadêmico, porque o obriga a sair de si mesmo, na medida em que ele precisa comunicar a outros o que ele compreendeu e interpretou daquele texto filosófico, pondo, assim, à prova o grau de domínio que ele alcançou no uso daqueles conceitos. O ato de dizer, porém, por escrito, ou seja, de materializar num texto, o processo dessa aprendizagem, exige um grau de clareza e de reflexão ainda mais apurados. Por isso que a ideia de concluir o projeto com a edição de um texto que envolve professores do ensino superior e do ensino médio, bem como alunos de ambas as esferas, mostra não só o esforço de produzir um trabalho coletivo, mas indica o grau de entendimento que se tem da indissociabilidade no processo de formação acadêmica, entre a esfera do ensino, da pesquisa e da extensão.

O texto que ora vem a público é o resultado material da reflexão filosófica conjunta realizada entre o público e os profissionais do ensino superior e do ensino médio, da inter-relação de acadêmicos do Curso de Graduação em Filosofia com os alunos do Ensino Médio, experiência esta que, certamente, contribuiu no processo de formação acadêmica e, ao mesmo tempo, viabilizou uma maior integração entre os dois níveis de ensino.

A ideia de materializar esta experiência filosófica, na forma de texto, tem a intenção de poder contribuir, ainda que de forma parcial, com o ensino da Filosofia no Ensino Médio. A variedade de autores e dos temas, aqui tratados, e a forma como são apresentados, possibilita o uso do presente livro como um novo recurso didático. O livro, porém, não deve ser interpretado como um manual de ensino da Filosofia, nem mesmo como uma história

da Filosofia, porque esta não é sua finalidade. Sua contribuição reside no fato de apresentar diversos autores distribuídos ao longo da história da Filosofia, os quais são abordados, a partir de um tema específico, tendo como ponto de partida um comentário, seguido de textos do próprio Filósofo, e de uma série de questões que tenta problematizar o texto e que podem servir de guia para a sua compreensão e interpretação. A presente obra destina-se aos principiantes do estudo da filosofia e aos professores que trabalham com o ensino da Filosofia no Ensino Médio, podendo servir-se desta como um novo recurso didático complementar. Acreditamos ser um texto que estimula o interesse pela Filosofia, dada a diversidade de autores (filósofos), dos temas e dos problemas filosóficos aí abordados, oferecendo várias portas de entrada ao estudo da Filosofia a partir do interesse de cada um.

Do ponto de vista teórico, o livro aborda temas e problemas relacionados às diferentes áreas da filosofia, tais como a Metafisica, a Ética, a Teoria do Conhecimento, a Filosofia Política, a Filosofia do Direito, a Filosofia da Ciência, entre outras. As reflexões aqui desenvolvidas são acompanhadas de extratos de textos do próprio filósofo, o que fornece indicações úteis e podem servir de estímulo ao leitor, despertando-lhe a curiosidade a respeito de determinado tema. As sugestões de leituras e referências bibliográficas que aparecem ao final de cada texto são um instrumento útil para aqueles que desejam iniciar uma pesquisa mais abrangente e aprofundada sobre o pensamento dos determinados filósofos.

Enfim, as ideias filosóficas aqui postas em evidência, mediante diferentes textos e de seus respectivos autores, são a demonstração de que é possível aprender filosofia fazendo filosofia. Neste sentido, os textos clássicos se constituem matéria-prima indispensável, a partir da qual aprendemos a disciplina e o rigor do ato de pensar, porém, não como um mero exercício do raciocínio lógico indiferente ao mundo, mas, ao contrário, fazendo do pensamento crítico a luz que suprime a indiferença e as trevas da ignorância. Se assim for, a filosofia continuará tendo sentido, não só para os

que se dedicam à pesquisa, mas para todos aqueles que querem exercitar a autonomia do pensamento.

Prof. Dr. Tarcílio Ciotta

INTRODUÇÃO

A universidade precisa ter como meta maior o estabelecimento do trinômio pesquisa-ensino-extensão para justificar, frente à sociedade, a razão de sua existência. Entretanto, essa conexão, em nosso meio social, nem sempre é alcançada e termina colocando-se como um ideal a ser atingido, não bastando que muitos profissionais que aí atuam, focalizando, sobretudo, o campo da pesquisa, compreendam o alto valor de consumar-se essa realidade almejada.

Essa desconecxão referida, que gera um grave abismo, constituindo precisamente dois mundos distintos, traz a existência, de um lado, da universidade, do mundo acadêmico, e dos teóricos que o edificam; de outro lado, aparece a própria sociedade, a realidade concreta da escola, o corpo de profissionais do ensino que o compõem, juntamente com os problemas inerentes a esse universo, que ultrapassam o âmbito do que nós podemos imaginar.

A chegada do PIBID – Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência – projeto criado pelo governo federal, no governo Lula, e dirigido técnica e financeiramente pelas CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior – representa a oportunidade de começarmos a contornar o referido problema.

Cientes quanto ao valor, importância e utilidade deste referido programa, aproveitamos o espaço e a possibilidade concedida, por meio do edital publicado em 2009, extensivo, pela primeira vez na história, às universidades estaduais brasileiras, para integrarmo-nos a ele por meio de um subprojeto, inserindo a filosofia neste quadro.

Como parte do PIBID/UEL, devidamente aprovado pela CAPES, o subprojeto da área de filosofia integra o rol das seis licenciaturas que estabelecem o plano maior de trabalho da universidade nesta edição inaugural e pioneira, contando com uma concepção e uma estrutura própria. Coordenado pelo Prof. Dr. Arlei de Espíndola, sua mecânica de trabalho, que está implícita no presente livro, contempla as esferas teóricas e práticas dando a mesma atenção para esses dois âmbitos distintos, mesmo agora que já nos encaminhamos para o estágio de fechamento das atividades.

Para a etapa teórica, reunimo-nos na UEL, no CLCH, todas as quartas-feiras desde março de 2010, contando com a presença de todo o grupo de trabalho. Esse tem, além do referido coordenador geral do subprojeto, 14 estagiários e mais 2 professores/supervisores. O grupo de estagiários se divide em duas equipes de 7 quando parte para a esfera do ensino, estritamente, no interior das escolas. O grupo do Colégio de Aplicação recebe a supervisão da Profª Claudia da Silva Kryszczun e o grupo do Colégio Vicente Rijo foi supervisionado, em 2010, pela Profª Silvana Alves Barroso e agora, em 2011, é conduzido pelo Prof. Helder Linhares Teixeira.

Dinamizando a atividade no meio acadêmico, cada estagiário/bolsista conta com um plano individual de estudos que se associa a um filósofo específico da tradição. Seguindo um cronograma preestabelecido, os 14 estagiários possuem o compromisso de divulgar os resultados preliminares de suas pesquisas, valendo-se de um espaço em cada um dos encontros das quartas-feiras.

Dos encontros na universidade, apoiados nos estudos e reflexões individuais que cada um dos bolsistas desenvolve, florescem os subsídios para as aulas semanais que são ministradas no contraturno nas escolas; saem os conteúdos para os textos das comunicações que devem apresentar em congressos; acumulam-se

os materiais com vistas à produção do trabalho de conclusão de curso; resultam os conteúdos que terminam de se converterem no presente livro.

Muitos são os ganhos dessa experiência para todos que terminam se relacionando com o presente subprojeto do PIBID/UEL. A comunidade escolar dos 2 colégios envolvidos, que desempenham o papel de maior campo de trabalho que temos, dele extraem uma fonte de estímulo para se envolver com o estudo da filosofia. Muitos jovens estudantes que não sabiam o que era filosofia descobrem que esta disciplina está muito próxima de nós. Os professores/supervisores, afastados da pesquisa por força da contingência de terem uma carga de trabalho grande, com muitas aulas para ministrarem em sua rotina profissional, encontram aí uma bela oportunidade para se atualizarem e se capacitarem.

Os benefícios dos alunos/bolsistas são muitos: eles exercitam-se na prática da pesquisa e da docência já na própria universidade, sofisticando seu processo de formação; seguem trabalhando no campo teórico e prático quando escrevem seus textos para apresentarem nos congressos. Cada um deles, aliás, proferiu duas comunicações em eventos científicos durante o ano de 2010, devendo repetir este feito nos meses finais de 2011, participando de mais uma atividade acadêmica. Todos participaram: 1º) "VII SEPECH – Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas", promovido pelo CLCH/UEL, entre 10 e 13 de agosto de 2010; 2º) "II Encontro de Egressos e Estudantes de Filosofia da UEL", ocorrido também na UEL entre os dias 01 e 04 de setembro de 2010. Grande parte dos estagiários não havia tido, até o presente, um trabalho aprovado para um congresso e escrito um texto para proferir como uma comunicação.

Os estagiários, contribuindo diretamente na destituição do abismo entre a universidade e a educação básica, obtiveram proveito estando em permanente contato com as escolas que compõem nosso campo mais prático de trabalho, devendo manter esse ritmo até o período de fechamento do projeto. Aí eles ministraram aulas de modo constante, acompanhados pelos professores/supervisores, aos estudantes do ensino médio, cumprindo o propósito de se exercitarem na docência. Aqui, como nos momentos anteriores, tiveram de bolar recursos didáticos e metodológicos, além de escreverem seus textos, para cumprirem com suas tarefas. Isso que se passou regularmente no primeiro ano do projeto continuará sendo feito neste momento em que visamos dar o arremate final e concluir o trabalho, executando a segunda parte da atividade.

Tudo isso que precede está sendo consolidado com a escrita deste livro a ser amplamente difundido na rede pública de ensino, intitulado *Filosofia:* iniciação ao estudo do pensamento clássico, que representa a documentação de todo esse nosso esforço coletivo. O material recebeu o auxílio, em sua composição, do mundo da experiência; ele não foi construído por especialistas que desconhecem o endereço da escola e os problemas concretos, em partes, enfrentados na área de filosofia. Sua organização não está reduzida ao empenho isolado e solitário do coordenador geral do subprojeto. Essa envolve os professores/supervisores que conhecem bem a realidade escolar, pois fazem parte do quadro de docentes em plena atividade na educação básica. E os textos, abrigando toda a história da filosofia, marcados por seu caráter didático, trazendo extratos das obras clássicas, após os artigos, juntamente com um rol de questões e, depois, uma listagem de livros para o aprofundamento dos estudos, beneficia-se, por sua vez, dos subsídios trazidos pelas reflexões dos estudantes/estagiários.

A presente produção, introdutória reconhecidamente aos estudos filosóficos, vem registrar o que desenvolvemos de forma mais palpável no PIBID/UEL, versão 2010/2011, coordenado, no seu âmbito geral, pelo Prof. Dr. Sérgio de Mello Arruda do Departamento de Física da UEL. Ele representa, considerando o subprojeto da área de filosofia, nossa experiência singular e bastante profícua, concessora de forte estímulo para seguirmos trabalhando.

Podemos garantir que o diálogo permanente estabelecido entre todos nós, num trânsito do campo teórico ao campo prático e vice-versa, serviu-nos para mostrar o quanto a filosofia, apesar de exigir um esforço solitário nos começos, clama sempre pelo debate. E foi daí que surgiram todas essas propostas de leitura, verificadas por meio de cada um dos textos que aparecem nas páginas seguintes, voltadas ao anseio de tocarem de alguma maneira aos alunos do ensino médio.

Aqui, o leitor atento e o estudante, em fase inicial de formação, terão acesso a estudos que – vale repetir – cobrem todos os períodos da história da filosofia, sendo seguido de: extratos de textos, questões para reflexão, e sugestões de leituras. Oriundo dos projetos dos alunos/estagiários, o livro apresenta uma ênfase que recai, entretanto, sobre alguns problemas que se difundem no interior da filosofia moderna e contemporânea, pois os planos de pesquisa, em sua maior parte, estavam conectados a essa esfera.

Guardamos a expectativa de que os estudantes do ensino médio, juntamente com a comunidade escolar desse plano do ensino, possam encontrar no livro que se conduz agora ao público uma fonte de estímulo para se aproximarem da filosofia, e apreendam subsídios suficientes para lhes impulsionarem em suas reflexões pessoais.

Além de reconhecermos o apoio da Universidade Estadual de Londrina e da CAPES para a realização do trabalho e para o estabelecimento da publicação deste volume, fica aqui expresso nossos agradecimentos especiais à Cristina Duarte Ruiz, Assessora da Pró-Reitoria de Planejamento de Nossa Universidade, e à Lourdes Maria Monteiro, da parte de editoração e diagramação. Ambas se caracterizam por manterem grande entrega ao trabalho e serem bastante prestativas sempre que são acionadas.

Os Organizadores

Antiguidade

A CRÍTICA DE ARISTÓTELES A PLATÃO NA SUA TEORIA DO CONHECIMENTO

Alessandro Rodrigues dos Santos

1- COMENTÁRIO

1 As Bases da Teoria do Conhecimento em Platão

A questão da teoria do conhecimento em Platão tem suas bases na imortalidade da alma, que fundamenta outras características importantes. Por meio dela Platão apresenta o conhecimento como recordação, ou *anamnese*, pois a "alma" teria tido um contato anterior com as ideias. A questão da forma com a qual o homem tem acesso ao mundo inteligível é que fará Platão dar origem à teoria do conhecimento: a *anamnese*. O que é o conhecimento e o processo pelo qual ele acontece, qual a distinção entre conhecimento sensível e conhecimento inteligível são os desdobramentos dessa teoria.

É para dar resposta aos erísticos que Platão, contra a aporia gerada por estes últimos, constrói seu caminho inteiramente novo até então, para aquisição do conhecimento. Segundo o historiador Giovanni Reale (2002), os erísticos aparecem no *Menon* e, segundo seu princípio, não se pode aprender nem o que se sabe, nem o que não se sabe, visto que ninguém procura saber o que se sabe e nem pode procurar saber se não sabe o que procurar. O que os erísticos tentaram foi bloquear a questão de forma capciosa, afirmando que a pesquisa e o conhecimento são impossíveis.

> E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontraste> é aquilo que não conhecias? (PLATÃO, 2001, p. 49).

Platão apresenta nestes termos o mito da *anamnese*, ou seja, ao recordar o que antes já tomara contato, seja no hades ou neste mundo, a alma configura-se imortal, tendo já nascido outas vezes. Por isso, ao confrontar-se com algo, ela se lembra e consequentemente ocorre o mesmo com as demais informações das quais já tivera contato.

Como Platão equipara a reminiscência ao ato de pesquisar, infere então o adjetivo de preguiçosos aos sofistas, por estes terem se afastado desta investigação. O conceito de *anamnese* está diretamente vinculado à condição de unicidade da natureza humana com o mundo e com a alma. Isto porque esta igualdade permite que tendo uma vez recordado um fato, o homem possa naturalmente recordar de tudo o que viu por si mesmo, seja neste mundo ou no hades. Segundo Nicola Abbagnano, Platão exemplifica sua doutrina da *anamnese* com o mito do escravo que aprende recordando o Teorema de Pitágoras, sendo habilmente interrogado por Sócrates.

> Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os

> homens chamam aprendizado-, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração. Não é preciso então convencer-se daquele argumento erístico; pois ele nos tornaria preguiçosos, e é aos homens indolentes que ele é agradável de ouvir, ao passo que este <outro argumento> faz-nos diligentes e inquisidores Confiando nesse como sendo o verdadeiro, estou disposto a procurar contigo o que é a virtude (PLATÃO, 2001, p. 53).

Uma vez provada a verdade que já estava presente na alma do escravo, Platão também conclui que esta última é eterna. Além da influência órfico-pitagórica, os estudiosos também apontam que, no caso da gênese da *anamnese* platônica, a maiêutica socrática teve igual importância, pois para que o processo maiêutico ocorresse e a verdade surgisse da alma, esta (a verdade) já deveria subsistir no interior da alma. Assim, a doutrina da *anamnese* apresenta não só a metempsicose órfico-pitagórica, mas também a justificação e a comprovação da possibilidade da maiêutica socrática.

É no *Fedon* também que Platão apresenta uma comprovação da doutrina da *anamnese* referindo-se aos conhecimentos matemáticos. Aqui o filósofo argumenta que, por meio dos sentidos, é possível identificar a existência de coisas *iguais e de outras análogas,* na realidade sensível, porém, jamais encontramos correspondência com tais dados, pois não existe coisa sensível perfeitamente quadrada ou circular. Daí concluir que há um desnível entre os dados da realidade sensível e as noções e conhecimentos que possuímos.

Tendo feito tal análise, não é difícil concluir que se os dados advindos da experiência sensível são imperfeitos, as noções que de algum modo se possui estão presentes no interior do próprio homem, que as encontra e as descobre. Por meio da matemática

esta questão fica clara, visto que tais noções são conhecimentos perfeitos e estão neste caso em posse de nossa alma. Tais raciocínios são aplicados por Platão também às questões estéticas e éticas de bom, belo, justo, santo etc.

Estes problemas na própria teoria e a necessidade de respostas levaram Platão a trabalhar em vista de solucioná-los, o que gerou a "teoria das ideias", contudo, não é no *Fédon* que esta teoria encontrara uma explanação detalhada. De qualquer forma a teoria das ideias está no centro das teorias platônicas. É possível, no entanto, apontar mesmo no *Fédon* algumas características desse pensamento: as ideias são os objetos específicos do conhecimento racional; as ideias são critérios ou princípios de juízo acerca das coisas naturais; as ideias são causas das coisas naturais.

> Assim, depois de haver tomado como base, em cada caso, a idéia, que é, a meu juízo, a mais sólida, tudo aquilo que lhe seja consoante, eu o considero como sendo verdadeiro, quer se trate de uma causa ou de outra qualquer coisa, e aquilo que não lhe é consoante, eu o rejeito como erro (PLATÃO, 2001, p. 140).

As ideias são critérios para avaliar as coisas sensíveis; é o caso do princípio de igualdade: duas coisas são ou não idênticas e para afirmá-lo é possível utilizar-se deste princípio. Da mesma forma, para julgar outras coisas como belo, justo, bom ou santo, o critério é fornecido pela ideia correspondente. As ideias são, no *Fédon*, critérios de avaliação e valores. Segundo Platão, as ideias estão na base das coisas naturais, ou seja, são causa de tais coisas. Neste caso ele sofre influência de Anaxágoras, no sentido de que Platão encara as ideias como causas da natureza sensíveis como consequência desta teoria de Anaxágoras que diz: o intelecto é causa e agente ordenador.

2 A postura de Platão em relação aos escritos

A proposta desta pesquisa é encontrar os caminhos de interpretação da obra de Platão no que tange à teoria do conhecimento proposta por ele. Nesta linha de pensamento, é interessante que observemos o que ele mesmo aponta como meios para isto na carta VII e no *Fedro*, o que se denomina "autotestemunhos".

> Sobre essas coisas (i.é: as maiores) não existe um texto por mim escrito nem existirá jamais. De nenhuma maneira o conhecimento dessas coisas é comunicável como os outros conhecimentos, mas, depois de muitas discussões sobre elas e depois de uma comunidade de vida, subitamente, como luz que se acende de uma faísca, ele nasce na alma e alimenta-se de si mesmo. [...] não há perigo de que alguém esqueça essas coisas, uma vez que tenham sido bem impressas na alma, pois que se reduzem a proposições extremamente breves (PLATÃO *apud* REALE, 1997. p. XI).

Platão orientava observar os escritos como referências àqueles que já sabiam o que antes ele havia dito no *Fedro*. Sua intenção não era senão a de indicar tal leitura, de qualquer que fosse a abordagem dos textos escritos, aos membros da Academia, uma vez que para ele tais indivíduos deveriam compreender em sua "alma" o conteúdo abordado, não havendo necessidade de registrá-lo. Ou mesmo, se registrados, de interpretá-los, mas somente de relembrar o que anteriormente já se havia discutido ou apreendido. Também na carta VII, Platão aponta para uma insuficiência de conteúdo da verdade em qualquer escrito e para uma observação mais apurada da oralidade em detrimento dos escritos. Isto para dizer que os "primeiros escritos" não são

conteúdos para serem materializados pela letra e que aquele que o pretende o faz por má intenção.

As “doutrinas não escritas” de Platão foram registradas por alguns discípulos, como Heráclides, Estieu, dentre outros. Tais doutrinas foram designadas pelos estudiosos de “esotérico”. Isto para distanciar do Platão “exotérico”. O termo “exotérico” tem o objetivo de alcançar aqueles que se encontram fora da escola, e “esotérico” dentro dela. Ao que parece não era incomum que filósofos tivessem o hábito de manter duas doutrinas como no exemplo de Platão: esotérica e exotérica. Aristóteles também possuía sua Doutrina das Formas, que era destinada aos seus discípulos mais próximos; e assim capazes de compreender seu pensamento.

É no exercício de análise da teoria de Anaxágoras, contudo, que Platão encontra uma possibilidade de avanço mesmo que ainda com métodos naturalistas, mas que permitiu a ele postular sua “segunda navegação”. Anaxágoras afirmara que a inteligência é a causa de tudo, porém não conseguiu fundamentar esta proposta por ainda utilizar o método naturalista. O que ocorre com Anaxágoras é que ele mostra a necessidade de uma inteligência ordenadora para os fenômenos físicos, porém isto não explica a “causa verdadeira”, ou seja, “o Bem”. A proposta platônica de solução para esta questão dos físicos é a mudança do método, mudança que ele chamará de “segunda navegação”, como metáfora que ele apresentará no *Fedon* 99b-d.

No *Fedro*, Platão afirma não serem suficientes para a compreensão de um filósofo apenas seus escritos, visto que eles (os escritos) não contemplam as coisas de “maior valor” que são justamente as que o tornam um homem “filósofo”.

Ao analisar o *Fedro* 274a é possível admitir a intenção platônica em termos de demonstrar como um texto deve ser apresentado para ser bom, a saber: deve ser no máximo grau possível, verdadeiro e persuasivo ao mesmo tempo. Exatamente por isto é que Platão mostra que a comunicação oral é estruturalmente superior à escrita.

Sócrates utiliza-se da teoria do mito de Tamos e Theuth para argumentar que a escrita somente dá a ilusão do aprendizado, de modo que quem se entregar a uma ciência transmitida, em forma escrita, mostrará ser muito ingênuo: "porque considera que os discursos escritos são algo mais do que um apelo mnemônico para quem possui de antemão tal conhecimento, concernente àqueles argumentos sobre que versam os escritos mesmos" (PLATÃO *apud* TABATTONI, 2003, p. 166).

Na carta VII, ao escrever aos familiares e amigos de Dion, Platão tem a preocupação de indicar que seus comentários e análises não escritas tinham tanto quanto ou até mais valor do que as escritas. "Não me opus a explicar-lhe tudo: nem ele o havia me pedido; ele se dava ares, de fato, de conhecer bem muitas e fundamentais doutrinas e de possuí-las o suficiente, baseado no que ouvira dizer" (PLATÃO *apud* TABATTONI, 2003, p. 165).

O que nos interessa neste caso é o fato de que Platão aponta para uma sabedoria que lhe "interessa" onde nem todos têm acesso.

> Não existe um escrito meu a respeito disso e nunca existirá. Não é, de fato, de modo nenhum exprimível como os outros conhecimentos, mas somente após longa freqüentação e convivência com a coisa mesma, inesperadamente, como a luz que subitamente se acende por uma centelha de fogo, ele nasce na alma e depois se nutre de si mesmo (PLATÃO *apud* TABATTONI, 2003, p. 165).

Nas palavras de Franco Tabbattoni "você pode ter os gravetos no bolso e isso não significa que possui o fogo" (TABATTONI, 2003, p. 165).

De fato, o que deve ser compreendido é que Platão não nega seus escritos, contudo, demonstra nas cartas que tais escritos não possuem o conhecimento verdadeiro, pois quem teve contato com o conhecimento não precisa dos escritos para compreender em que o conhecimento consiste.

O próprio Aristóteles, discípulo de Platão, aponta para estes ensinamentos feitos por meio da "oralidade" e que são chamados "doutrinas não escritas". Se Platão recusou consignar por escrito tais doutrinas, por outro lado não o fez em termos de torná-las públicas aos seus seguidores em um ciclo de lições orais que gerou discussões e incompreensões importantes para sua análise. A postura de Platão, em relação a tornar pública de forma escrita tais doutrinas, configura-se como sendo não impossível, mas apenas "inútil", uma vez que aqueles que poderiam tomar contato com ela não as compreenderiam; daí somente permanecer na oralidade, direcionadas aos seus discípulos na Academia.

3 Aristóteles e sua crítica a Platão

A postura de Aristóteles em relação ao mestre não é de completo afastamento, mas partindo de suas aporias, ou seja, de construções duvidosas da teoria do mestre. No entanto, Aristóteles ao iniciar suas reflexões tem ainda grande influência do mestre. Aristóteles era discípulo de Platão e mesmo em seus primeiros escritos não abandona as doutrinas do mestre, somente após um longo tempo de estadia na Academia platônica é que ele começa

a formular suas próprias teorias e resgatar, em face às teorias de Platão, o lugar da sensibilidade e dos físicos na filosofia para então assumir uma postura crítica.

Mais especificamente, a crítica de Aristóteles a Platão tem como objeto as ideias transcendentes para se chegar a uma "posição metafísica centrada no interesse pelas formas" e às inteléquias imanentes. Isto para direcionar seu interesse nas ciências empíricas, sua verificação e classificação.

> De fato, é o contrário que se dá, pois se assim fosse não seria consentâneo com a razão. Da matéria, com efeito, (os números) fazem sair uma multiplicidade de coisas, ao passo que a idéia só gera uma vez. Assim, de uma só matéria, só se aparelha uma mesa; mas quem aplica uma idéia, se bem que esta uma, produz várias (mesas). O mesmo sucede com o macho em relação à fêmea: esta é fecundada por uma única cópula, mas isto é imitação daqueles princípios. Tal é, pois, a conclusão de Platão sobre as questões que indagamos. É evidente, pelo que precede, que ele somente se serviu de duas causas: da do "que é" e da que é segundo a matéria, sendo as idéias a causa do que é para os sensíveis, e o uno para as idéias (ARISTOTELES, 1973, p. 224).

Estes esclarecimentos, contudo, não são suficientes uma vez que, na obra aristotélica, a expressão do momento platônico não se apresenta somente nas obras exotéricas; elas tomaram sua forma e publicação quando Aristóteles ainda estava na Academia, como também nas obras esotéricas, posteriores ao período transcorrido em Assos. Isto quer dizer que Aristóteles continuou a construir e reconstruir seu pensamento a partir de reflexões feitas anteriormente, porém ele sentiu a necessidade de acrescentar outros pensamentos. Segue-se, portanto, uma ausência de homogeneidade pela distância dos escritos no que tange ao tempo (momento histórico) em que foram escritos e até

a própria inspiração teorética chegando mesmo a contradições internas.

A leitura de Aristóteles das teorias do platonismo passa por sua visão incisiva no que tange à forma que estes últimos consideram as espécies como substâncias separadas, reais, independentemente dos seres individuais de que são *forma* ou *substância*. Em Aristóteles a substancialidade da espécie é a mesma do indivíduo. No caso de Platão, as espécies têm uma realidade em si que não se dissolve nos indivíduos existentes, daí a separação. Na análise de Aristóteles, as espécies devem ser comum a muitos, portanto universais, e como a substância é individual, não podem ser substâncias (reais). Vivente e homem, por exemplo, seriam múltiplas substâncias e isso configuraria impossibilidade para o estagirita.

Grande parte dos historiadores da filosofia iniciou sua exposição sobre Aristóteles pela crítica dele à "teoria das ideias", postura que pode acarretar alguns erros, pois não é somente à "teoria das ideias" que Aristóteles dirige suas críticas, mas às duas etapas da "segunda navegação".

Em relação ao ataque que Aristóteles dirige à realidade das ideias de Platão, o que Aristóteles propõe na *Metafísica* abrange quatro pontos: as ideias devem existir em maior número do que os próprios objetos sensíveis, por conta de dever existir não só a ideia de cada substância, mas também a de todos os seus modos e caracteres que podem ser concentrados em seus conceitos. Neste caso, deve-se explicar não só as primeiras, mas também as últimas, o que se resolveria se fossem vinculadas somente na realidade sensível. A realidade das ideias platônicas condicionaria a necessidade de admitir também outras tantas, como as ideias de negação ou as de coisas transitórias, pois delas também temos conceitos. Isto fica claro conforme uma ideia de homem e uma

ideia de homem individual requerer um terceiro; e uma ideia de homem individual e outro homem individual, outro conceito, assim sucessivamente. A inutilidade da existência das ideias das quais as coisas participam significa que, com as ideias, não se quer dizer o que quer que haja, pois elas não são princípios de ação que possam determinar a natureza das coisas. Por último, a substância não pode existir separadamente daquilo que é substância. "A afirmação do Fédon de que as idéias são causas das coisas é segundo Aristóteles incompreensível, pois ainda que supondo a existência de ideias, delas não derivariam as coisas se não interviesse para criá-las um princípio ativo" (ABBAGNANO, 1985, p. 214).

Estes argumentos são simplesmente indicativos e não configuram a separação entre os dois filósofos, tendo em vista que estão fundados na separação total entre o mundo sensível e inteligível, coisa que não está na raiz do pensamento platônico, pois para Platão a ideia é uma referência para o homem de perfeição e exemplo do que de fato deve ser e não o que todas as coisas são efetivamente. O que para Aristóteles configura contradição com o conceito de individualidade, por conta de existir uma validade intrínseca no ser como tal e não apenas um valor.

Segundo David Ross é a aquisição do conhecimento, em toda sua extensão e com todas as suas implicações, sobretudo o conhecimento que merece em maior grau a designação de sabedoria, que motiva toda a *Metafísica* de Aristóteles, uma vez que para Aristóteles o desejo de conhecer é inerente ao homem. Este conhecimento também se configura em certos graus de forma evolutiva: o primeiro leva em conta a sua aproximação aos *sentidos*; o segundo, como estágio intermediário, está vinculado ao uso da *memória*; diferenciando-os dos outros animais considerados inferiores; o terceiro grau somente pode ser atingindo pelo

homem e está vinculado à *experiência* e à *ação* de aglutinação ou coalescência de várias recordações da mesma espécie de objetos; num estágio superior temos a *arte,* e esta última configura-se no conhecimento das regras práticas, repousando sobre princípios gerais. Acima de todos estes está a *ciência*, considerada o puro conhecimento das causas. O que diferencia a ciência da arte não é senão o fato de ela não estar sujeita a qualquer fim ulterior, mas antes procurar o conhecimento pelo conhecimento, o que o torna o produto mais elevado da civilização.

A divergência entre Platão e Aristóteles versa sobre a doutrina das formas uma vez que o objeto do saber no aristotelismo é totalmente outro, com o universo físico e o céu tendo ocupado o lugar deixado vago pelas ideias em que até então se acreditava. Não se pode, todavia, menosprezar o interesse de Platão pela matemática, pois ocupa lugar privilegiado na educação dos soldados e sua função é a de elevar a parte mais nobre da alma à contemplação do mais excelente dos seres. Somente a homens nela versados pode revelar-se a faculdade da dialética. Para Platão, só a dialética realmente é ciência, porque só ela é capaz de ir ao princípio. O que vemos em Aristóteles não é senão uma revalorização radical do conhecimento matemático.

11- EXTRATOS

As filosofias de que acabamos de falar sucedeu a doutrina de Platão, a maior parte das vezes conforme com elas, mas também com elementos próprios alheios à filosofia dos itálicos. Tendo-se familiarizado, desde a sua juventude, com Crátilo e com as opiniões de Heráclito, segundo as quais todos os sensíveis estão em perpétuo fluir, e não pode deles haver ciência, também mais tarde não

deixou de pensar assim. Por outro lado, havendo Sócrates tratado as coisas morais, e de nenhum modo do conjunto da natureza, nelas procurando o universal e, pela primeira vez, aplicando o pensamento às definições. Platão, na esteira de Sócrates, foi também levado a supor que (o universal) existisse noutras realidades e não nalguns sensíveis. Não seria, pois, possível, julgava, uma definição comum de algum dos sensíveis, que sempre mudam. A tais realidades deu então o nome de "idéias", existindo os sensíveis fora delas, e todos denominados segundo elas. É, com efeito, por participação que existe a pluralidade dos sinônimos, em relação as idéias. Quanto a esta "participação", não mudou senão o nome: os pitagóricos, com efeito, dizem que os seres existem à imitação dos números, Platão, por "participação" mudando o nome; mas, o que esta participação ou imitação das idéias afinal será? esqueceram todos de o dizer. Demais, além dos sensíveis e das idéias diz que existem, entre aqueles e estas, entidades matemáticas intermédias, as quais diferem dos sensíveis por serem eternas e imóveis, e das idéias por serem múltiplas e semelhantes, enquanto cada idéia é, por si, singular. Sendo as idéias as causas dos outros seres, julgou por isso os seus elementos fossem os elementos de todos os seres; e, como matéria, são princípios o grande e o pequeno, como forma é o uno; visto ser a partir deles, e pela sua participação no uno, que as idéias são números. Ora, que o uno seja substância, e não outra coisa, da qual se diz que é uma. Platão afirma-o, de acordo com os pitagóricos e, do mesmo modo, que os números sejam as causas da substância dos outros seres. Mas admitir, em lugar do infinito concebido como uno, uma díada, e constituir o infinito com o grande e o pequeno, eis uma concepção que lhe é própria como ainda pôr os números fora dos sensíveis: (os pitagóricos) pelo contrário, pretendem que os números são as próprias coisas, se bem que não ponham, entre estas, as entidades matemáticas. Se Platão separou assim o uno e os números do mundo sensível, contrariamente aos pitagóricos, e introduziu as idéias, foi por consideração das noções lógicas (os seus predecessores nada sabiam de dialética); por outro lado, se ele fez da díada uma segunda natureza, é porque os números, a exceção dos ímpares,

dela facilmente derivam, como de uma matéria plástica. De fato, é o contrário que se dá, pois se assim fosse não seria consentâneo com a razão. Da matéria, com efeito, (os números) fazem sair uma multiplicidade de coisas, ao passo que a ideia só gera uma vez. Assim, de uma só matéria, só se aparelha uma mesa; mas quem aplica uma idéia, se bem que esta uma, produz várias (mesas). O mesmo sucede com o macho em relação à fêmea: esta é fecundada por uma única cópula, mas isto é imitação daqueles princípios. Tal é, pois, a conclusão de Platão sobre as questões que indagamos. É evidente, pelo que precede, que ele somente se serviu de duas causas: da do "que é" e da que é segundo a matéria, sendo as idéias a causa do que é para os sensíveis, e o uno para as idéias. E qual a matéria subjacente, segundo a qual as idéias são predicadas nos sensíveis e o uno nas idéias? É a díada, o grande e o pequeno. Demais, ele pôs num destes dois elementos a causa do bem e no outro, a do mal, o que, como dissemos, já havia sido objeto de discussão de alguns dos filósofos anteriores, como Empédocles e Anaxágoras (ARISTOTELES, 1973, p. 224).

Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado-, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração. Não é preciso então convencer-se daquele argumento erístico; pois ele nos tornaria preguiçosos, e é aos homens indolentes que ele é agradável de ouvir, ao passo que este <outro argumento> faz-nos diligentes e inquisidores. Confiando nesse como sendo o verdadeiro, estou disposto a procurar contigo o que é a virtude (PLATÃO, 1970, p. 53).

Mas também estamos de acordo sobre o seguinte: uma tal reflexão, e a possibilidade mesma de fazê-la, provem unicamente do ato de ver, de tocar, ou de qualquer outra sensação; pois o mesmo podemos dizer a respeito de todas.
- De fato, é o mesmo, Sócrates, pelo menos em relação ao fim visado pelo argumento.
- Como quer que seja, seguramente são as nossas sensações que devem dar-nos tanto o pensamento de que todas as coisas iguais aspiram à realidade própria do igual, como o de que elas são deficientes relativamente a este. Que dizer, senão isto?
- Isso mesmo!
- Assim, pois, antes de começar a ver, a ouvir, a sentir de qualquer modo que seja, é preciso que tenhamos adquirido o conhecimento do igual em si, para que nos seja possível comparar com essa realidade as coisas iguais que as sensações nos mostram, percebendo que há em todas elas o desejo de serem tal qual é essa realidade, e que no entanto lhes são inferiores (PLATÃO, 1970, p. 105).
Creio que tu crês que cada forma é uma pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça a ti que as olhas todas; donde acreditas o grande ser um.
Dizes a verdade, disse ele.
Mas...e quanto ao grande mesmo e as outras coisas grandes? Se olhares da mesma maneira, com a alma para todos esses, não aparecerá, de novo, um grande, um, em virtude do qual é necessário todas aquelas coisas aparecem como grandes?
Parece que sim.
Logo, uma outra forma da grandeza aparecera, surgindo ao lado da grandeza mesma e das coisas que desta participam. E, sobre todas essas, <aparecerá> de novo uma outra, de modo a, em virtude dela, todas essas parecerem grandes. E não mais será uma cada uma das tuas formas, mas ilimitadas em quantidade (PLATÃO, 1961. p. 37).
Sobre essas coisas (i.é: as maiores) não existe um texto por mim escrito nem existirá jamais. De nenhuma maneira o conhecimento dessas coisas é comunicável como os outros conhecimentos, mas,

depois de muitas discussões sobre elas e depois de uma comunidade de vida, subitamente, como luz que se acende de uma faísca, ele nasce na alma e alimenta-se de si mesmo.
[...] não há perigo de que alguém esqueça essas coisas, uma vez que tenham sido bem impressas na alma, pois que se reduzem a proposições extremamente breves (REALE, 1997, p. XI).
Terminada a leitura, Sócrates pediu-lhe que lesse novamente a primeira hipótese do primeiro argumento e, tendo sido lida, disse:
- O que afirmas tu aí, Zenão? Que, se os entes são múltiplos, então tem de ser semelhantes e dissemelhantes, o que é impossível? Porque as coisas dissemelhantes não podem ser semelhantes, nem as semelhantes dissemelhantes? É isso que queres dizer?
- É isso – disse Zenão.
- Então, se é impossível que as coisas dissemelhantes sejam semelhantes, e que as coisas semelhantes sejam dissemelhantes, é impossível que haja muitas coisas; pois, se houvesse muitas coisas, encontrar-se-iam numa situação impossível. Será isso que pretendem os teus argumentos, não mais do que sustentar energicamente, contra todas as afirmações, que não há muitas coisas? E supõe que cada um dos teus argumentos é uma prova disso, tal como pensas que todos os argumentos que escreveste fornecem outras tantas provas de que não há muitas coisas? É isso que dizes ou fui eu que não percebi bem? (127d-130a) (REALE, 1997, p. 33).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Qual a definição de teoria do conhecimento defendida por Platão? Cite suas principais características.

2) Qual a posição defendida por Platão em relação às doutrinas escritas e às doutrinas não escritas?

3) Em que consiste a crítica de Aristóteles a teoria do conhecimento de Platão e qual é a sua postura?

4) Qual é a diferença entre sensível e inteligível para Platão e como é apresentada por ele cada uma delas?

5) Qual é a diferença entre sensível e inteligível para Aristoteles e como ele apresenta cada uma delas?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

ABBAGNANO Nicola. *Historia da Filosofia*. Tradução de Antonio Borges Coelho, Franco de Sousa e Manuel Patrício. v. 1. 3. ed., Lisboa: Editorial Presença, 1985.

ARISTOTELES. *Metafísica*. Livro 1, capitulo IX. Tradução Eudoro de Souza. 1.ed., São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

MORAIS, NETO, Joaquim José de. *Aristóteles*. Londrina: Editora UEL, 1999.

PLATAO. *Diálogos*. Tradução de Maria Lacerda de Moura, 8.ed., São Paulo: Bliblioteca Clássica, 1961.

______. *Diálogos, Fédon, Sofista, Político*. Trad. de Jorge Paleikat, João Cruz Costa e Albert Rivaud. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1970.

______. *Diálogos*. Trad de Marcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1981.

______. *Menon*. texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2001.

______. *Parmênides*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2003.

______. *Diálogos I:* Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas). Tradução, textos complementares e notas Edson Bini, Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão.* 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

______. *História da filosofia.* São Paulo: Paulus, 1990, 3v.

______. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, 3v.

ROSS, David. *Aristóteles*. Tradução de Luiz Felipe Bragança S.S. Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

TABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. Tradução de Roberto Bolzani Filho, Fernando Eduardo de Barros Rey Punte, São Paulo / Ilhéus: Editus, 2003.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE CAUSA E SUBSTÂNCIA EM ARISTÓTELES

Carlos Eduardo Teixeira

1- COMENTÁRIO

Aristóteles começa a sua obra *Metafísica*, chamando a atenção para o teor natural do saber: “todo ser humano naturalmente deseja o conhecimento” (ARISTÓTELES, 2006, p. 980a 22). Na sequência, querendo demonstrar que todos os homens entendem por sapiência (ou sabedoria) a forma mais elevada de saber e que esta é o conhecimento das *causas* e dos *princípios*, Aristóteles traça uma rápida descrição das várias formas de conhecimento, indica como se desenvolve uma das outras e mostra que todos, concordemente, consideram como sapiência só a arte e a ciência. A experiência, assim como a sensação, refere-se sempre ao particular, e a arte e a ciência, atributos especificamente humanos, referem-se ao universal, ao porquê e à *causa* das coisas. Do ponto de vista da utilidade prática, a experiência pode ter mais sucesso do que a ciência, mas do ponto de vista do saber, ela é muito inferior: a experiência, assim como a sensação, limita-se aos dados de fato, enquanto que a arte e a ciência alcançam o conhecimento do porquê e da *causa* dos fatos. Enfim, o sábio é considerado assim, enquanto e na medida em que se eleva a um saber que está acima das necessidades práticas - e só o conhecimento puro das causas é assim. Conclui-se, portanto, que a sapiência, ou sabedoria, é conhecimento de certas *causas* e de certos *princípios*, sendo esta uma das definições que o próprio Aristóteles apresenta da metafísica

"Assim, fica claro que a sabedoria (metafísica) é conhecimento de certos *princípios* e *causas*" (ARISTÓTELES, 2006, p. 982a 1). Na sequência, de acordo o livro II da *Metafísica*, o trabalho gira em torno de apresentar os argumentos que mostram a necessidade do teor *finito* das *causas* (com o número de quatro) e para concluir se vê importante uma abordagem da *teoria* da *substância* (usiologia), pelo fato de ser a *substância*, como *primeira categoria*, o ser fundamental, existente por si, segundo a qual buscamos as causas e princípios.

1 Os quatro sentidos de causa

Estabelecido que a sapiência, ou sabedoria, é conhecimento das causas e princípios, Aristóteles quer agora investigar esse conceito de causa, e precisar quais são as causas envolvidas na constituição de toda a realidade sensível. Nesse intuito, o filósofo percebe que há no termo causa uma variedade de sentidos e procede a uma determinação destes, indicando que causa se entende de quatro maneiras diferentes, e que todos esses significados cooperam entre si para o advento de todos os entes que têm ser, ou seja, que passam a existir concretamente numa dimensão estática e dinâmica. Os quatros sentidos que se entende causa são esses:

> causa formal (o que é) essência do ente;
> causa material (do que é feito);
> causa motora ou causa eficiente (causa do movimento);
> causa final (para o que é feito) fim do movimento.

Duas destas causas, se olharmos bem, são fáceis de discernir: a causa material e a causa eficiente. A causa material é aquela ***de***

que é feita uma coisa, a causa eficiente é aquela ***com*** que é feita uma coisa. Os exemplos que ocorrem imediatamente à mente são sempre exemplos tomados das oficinas dos artífices: o barro e o mármore são a matéria da estátua, são aquilo de que é feita a estátua, são a causa material da estátua. Os palitos, os dedos do escultor, os movimentos que o escultor imprime ao barro, os golpes que dá com o cinzel e o martelo sobre o mármore são a causa eficiente, aquilo ***com*** que, o instrumento ***com*** que é feita a coisa.

Mas não é tão fácil de discernir as outras duas causas: a formal e a final. O próprio Aristóteles, às vezes, não as discerne muito bem. A causa final, dir-se-á, é bem claro: é o propósito que o artífice tem. Mas o propósito que o artífice tem qual é? Se o propósito que o artífice tem é criar um objeto, o qual, por sua vez, sirva para algo, qual é o seu propósito? A criação do objeto ou aquilo para qual o objeto serve? Se for este último, poderemos recolocar a pergunta e dizer: aquilo para o que o objeto serve é, por sua vez, o último fim que teve o artífice? Ou não será um meio para outro fim ulterior? E teremos aqui uma progressão infinita. Mas podemos deter-nos e dizer: o propósito do artífice é a criação do objeto. Assim acontece, por exemplo, nas obras de arte, que não tem outra finalidade, senão a de ser o que são. E então nesse caso, a causa final se confundiria com a causa formal. Por que: o que é causa formal? É a ideia da coisa, a ideia da essência da coisa, a ideia daquilo que a coisa é daquilo que antes que a coisa seja já está na mente do artífice, e o artífice, antes que a matéria receba essa essência e se torne substância concreta individual, tem a essência previamente pensada. Neste caso, a causa final coincidiria com a causa formal. Cabe aqui salientarmos outras características da causa final que foram descritas por Santo Tomás de Aquino em seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles, na qual explica:

A) a causa final é término do movimento, e por isso se opõe ao princípio do movimento; B) é a primeira na intenção e a última na realização, por essa razão é tida causa da coisa; C) é apetecível por si, esta é a razão pela qual é dita bem. Podemos observar também que numa dimensão estática da realidade a causa formal e material é suficiente para explicá-la, porém, numa dimensão dinâmica, levando em consideração a geração, a corrupção, o movimento, o devir, são necessárias as outras duas causas, eficiente e final.

Aristóteles já estudou essas causas na física, todavia, ele pretende aqui no livro primeiro da *Metafísica*, a partir do capítulo 3, por meio de uma metodologia muito usada por ele em todas as suas obras, que é a doxologia (considerar as opiniões dos especialistas da sua época e da época passada), retomar a questão em outras bases, para determinar que as causas são justamente estas, e não outras:

> Isto foi por nós investigado suficientemente em nossa obra sobre a natureza, entretanto, recorramos à evidência daqueles que antes de nós empreenderam a investigação da realidade e filosofaram acerca da verdade, pois claramente eles também reconhecem certos princípios e causas, de modo que representará alguma ajuda para a nossa presente investigação estudarmos seus ensinamentos, na medida em que ou descobriremos algum outro tipo de causa, ou ficaremos mais convictos quanto aos que acabamos de descrever (ARISTÓTELES, 2006, p.983b 1).

Essa determinação, como já foi dito acima, desenvolve-se com base no exame crítico das doutrinas dos predecessores. Aqueles, diz Aristóteles, tratavam de certas causas e certos princípios, que, em última análise, não são mais do que as quatro causas acima descritas, embora captadas e expressas de maneira mais ou menos obscuras e inadequadas. Os antigos pensadores centravam a atenção principalmente sobre a causa material

(por isso serem chamados de naturalistas) e não chegaram a um consenso quanto ao número dessas causas. Tales de Mileto afirma como princípio a água. Segundo Aristóteles é presumível que Tales chegou a essa hipótese a partir da observação de que o nutriente de tudo é úmido, e de que o próprio calor é gerado da umidade e sua existência depende dela, e também do fato de as sementes de tudo apresentarem uma natureza úmida e a água seria o princípio da natureza de coisas úmidas. Anaxímenes também da escola de Mitelo e Diógenes de Apolônia afirmaram que o ar é anterior à água, e é, de todos os corpos simples, o mais primordial. Hipaso de Metaponto e Heráclito de Éfeso afirmam isso em relação ao fogo, Empédocles inclui a terra entre os elementos já mencionados, e afirma os quatro elementos (água, ar, fogo e terra). Todavia, com base nos dados investigados por esses filósofos, concluímos que estes só se deram conta dos princípios de ordem material, insuficiente para explicar a realidade na sua dimensão dinâmica, levando em consideração o devir das coisas.

Segundo Aristóteles, se realmente é correto que toda a geração e destruição procedem de um elemento, ou mesmo de mais de um, assim como os filósofos pré-socráticos afirmavam, por que sucede assim e qual é a sua causa? E conclui: não é certamente o próprio substrato que produz sua própria mudança:

> Quero dizer, por exemplo, que nem a madeira nem o bronze são responsáveis pela transformação de si mesmo: a madeira não fabrica um leito, nem o bronze uma estátua, mas é alguma coisa mais, que é a causa da transformação. Ora, investigar isso significa investigar o outro tipo de causa: o princípio do movimento (causa eficiente), como deveríamos dizer (ARISTÓTELES, 2006, p.984a 20).

Ao investigar os pré-socráticos, como já foi mencionado, nessa perspectiva de verificar se foi mencionada alguma outra

causa além daquelas que Aristóteles identificou na física (material, formal, eficiente, final), o filósofo conclui que não foram identificadas outras causas para além dessas quatros, e que, de maneira obscura e incerta, foram trabalhadas pelos pré-socráticos:

> Fizemos apenas um conciso e breve exame dos filósofos que expressaram opiniões acerca das causas e da realidade e de suas doutrinas. Todavia, ficamos sabendo o suficiente sobre eles, ou seja, que nem um dos que discorrem sobre princípio ou causa mencionou qualquer outro tipo além dos que distinguimos no tratado sobre a natureza (ARISTÓTELES, 2006, p.988a 20).

Conclui-se que o termo causa tem uma amplitude semântica mais vasta do que aquela identificada pelos pré-socráticos. Para esses "causa" abrangia apenas o significado de causa material, apenas a origem material dos entes. Na medida em que para se conhecer totalmente um determinado ente, precisamos invocar, além do que ele é feito, causa material, também quem o fez, causa eficiente, e em função do que foi feito, causa final, e de que foi feito, que é a causa formal, percebemos que o termo causa se amplia em sua carga semântica, obtendo assim uma totalidade de quatro significados. De uma maneira ou de outra, um separado do outro, de forma intuitiva e não sistemática, os quatros sentidos do termo causa foram investigados pelos filósofos predecessores, sendo Aristóteles o primeiro filósofo a identificar essa amplitude semântica do conceito de causa e sistematizá-la.

2 O teor finito das causas

Após identificar que conhecer a verdade equivale conhecer as causas, e que se entende causa de quatro maneiras diferentes (formal, material, eficiente e final), Aristóteles pretende agora, de acordo com livro II e capítulo dois da *Metafísica*, demonstrar alguns argumentos que implicam o teor finito dessas causas.

Segundo o filósofo, de acordo com os argumentos que apresentarei logo mais:

1) As causas não constituem uma série infinita no âmbito das espécies individuais de causas, ou seja, a finitude é pertencente a todos os quatro sentidos de causa.

2) E também não constituem uma série infinita de espécie, ou seja, existem apenas quatro espécie de causas. “Ademais, é evidente que há algum primeiro princípio e que as causas das coisas não são nem uma seqüência infinita, nem infinitamente múltiplas quanto ao tipo [...]” (ARISTÓTELES, 2006, p. 994a 1).

Segundo o filósofo um regresso ao infinito não é possível no âmbito de nenhuma espécie de causas: nem na material, nem na motora, nem na formal, nem na final. Os motivos pelos quais não é possível dar-se uma série infinita de causas são os seguintes:

a) Em todas as séries de causas, os termos que estão entre o primeiro e último são termos intermediários, e cada um desses é causa dos sucessivos, mas é, por sua vez, causado, de modo que deve, necessariamente, haver uma causa primeira. Numa suposta série infinita de causas, o último termo é o presente, todos os outros termos (por mais numerosos que sejam) são do tipo intermediários. Portanto, nessa situação faltaria um termo primeiro, e faltando este não haveria absolutamente uma causa e, portanto, nem mesmo uma série de causas.

b) Um processo ao infinito no âmbito da causa final é absurdo, porque, se todo fim existisse em função de um fim ulterior, não existiria nenhum fim, já que o fim é aquilo que não é em vista de outro, portanto que é termo último.

> aqueles que insistem na introdução da infinitude deixam de compreender que estão aniquilando a natureza do bem (ainda que ninguém tentaria fazer qualquer coisa se não fosse provável que viesse a atingir algum limite), nem haveria qualquer inteligência no mundo, porque o indivíduo inteligente age sempre visando alguma coisa, o que constitui um limite, porque o fim é um limite (ARISTÓTELES, 2006, p. 994b 14)

c) Tampouco no âmbito da causa formal é possível uma série infinita de definições, que remetem uma a outra, porque isso destruiria a própria possibilidade de pensar e de conhecer. Para Aristóteles, tanto o saber científico como o conhecimento em geral implicam que se alcance algo primeiro e determinado.

No que se refere aos tipos de causas, Aristóteles chama a atenção para o absurdo que resultaria se as considerassem infinitas da seguinte forma: pressupor que o número dos tipos de causas fosse infinito, resultaria na impossibilidade de obter conhecimento;

> ademais, se o número dos tipos de causas fosse infinito, continuaria sendo impossível obter conhecimento, uma vez que é somente quando ficamos familiarizados com as causas, que supomos conhecer uma coisa, e não seria possível, num tempo finito, examinar completamente o que é infinito por adição (ARISTÓTELES, 2006, p. 994b 30).

Assim sendo, segundo Aristóteles, a sabedoria, ou seja, o conhecimento metafísico, é o conhecimento de causas e princípios, é sábio aquele que conhece as causas do fato e não apenas o fato,

e que há quatro significados para o termo causa, que cooperam entre si para o advento e conhecimento de qualquer ente real possuidor de substância sensível, a causa material, formal, eficiente e final, sendo que essas causas, necessariamente, são finitas quanto às espécies individuais e aos tipos.

3 A substância como ser fundamental: segundo a qual buscamos as causas e princípios

Até o presente momento chegamos ao entendimento, a partir da definição de metafísica, do próprio Aristóteles, como ciência das causas e princípios, de que na estrutura da realização, ou seja, para o vir-a-ser de qualquer ente (constituído de matéria sensível) é necessário a cooperação de quatro causas que interagem entre si. E para o conhecimento desse mesmo ente é necessário que se conheça todas essas causas. E que o número destas tem que ser necessariamente finitas, por motivos anteriormente explicitados.

Não poderia terminar este texto sem fazer menção à teoria da substância (ousiologia) de Aristóteles. A metafísica de Aristóteles tem que necessariamente fazer menção à substância, e todos os outros conceitos estão numa relação meio que de dependência da substância pelos motivos que apresentarei a partir de agora.

Aristóteles definiu a metafísica como ciência das causas e princípios e também ciência do ser enquanto ser, e todas essas definições fazem uma referência direta à substância. De que maneira isso ocorre? De acordo com o filósofo, o ser possui quatro significados, melhor dizendo, quatro grupos de significados: a) o ser como verdadeiro (ser mental); b) o ser como acidente (casual, fortuito); c) o ser como ato e potência; d) e o ser segundo as diferentes figuras das categorias:

Mas o termo simples (não qualificado) *ser* é empregado em vários sentidos, entre os quais vimos que um era *acidental,* e um outro *verdadeiro* (*não ser* sendo empregado como falso), e além desses há também as figuras de predicação, isto é, as *categorias,* por exemplo o que, ou seja, a substância, a qualidade, a quantidade, o lugar, o tempo, e outros significados similares, e além de todos esses o que é em *potência* ou em *ato* (ARISTÓTELES, 2006, 1026a 33).

O que nos interessa no momento é o ser segundo as categorias. De acordo com o significado do ser segundo as diversas figuras das categorias, existem oito categorias que exprimem diferentes sentidos do ser. São elas: substância ou essência (homem); qualidade (branco); quantidade (dois metros); relação (maior); ação ou agir (fazer aquilo); paixão ou padecer (sofrer alguma coisa); onde ou lugar (cidade); quando ou tempo (ontem). O ser que é expresso em cada "figura de categoria" constitui um significado diverso do significado de cada uma das outras. Consequentemente, a expressão "o ser segundo as figuras das categorias" designa tantos significados diferente de ser, quantas são as categorias. O que nos interessa destacar aqui é que há uma prioridade da categoria da substância em relação às outras, a *substância* aqui é entendida como *substrato*, ou como *sujeito*. É de ser vista como o *sujeito primeiro* do qual dependem todos os demais, sujeito primeiro que é autônomo e independente, ao mesmo tempo em que princípio e substrato para a sustentação daquilo que dele se predica, a substância tem mais ser, ou seja, o ser das outras categorias depende diretamente do ser da substância, só posso falar da qualidade, quantidade e das outras categorias se existir anteriormente o ser substancial do qual são as qualidades, e as outras predicações.

Na predicação: "Sócrates é branco" a qualidade branca é um atributo que se fala de uma substância. Percebe-se que as outras

categorias não têm existência independente, e, nesse sentido, podemos concluir a superioridade ontológica da substância; é dessa forma que uma investigação metafísica implica necessariamente uma investigação acerca da substância (ousia).

A partir da importância que a temática da substância possui na metafísica aristotélica, convém fazer algumas considerações sobre esse conceito: o que seja a substância? Seria a forma? A matéria ou o sínolo (composto de matéria e forma)?

Sobre esse conceito, para uma determinação mais precisa, Aristóteles estabelece alguns parâmetros, que permitem distinguir o que é substância do que não é. Por conseguinte, o filósofo elabora as características definidoras da substância, embora de maneira pouco ordenada, as destaca em número de cinco:

> 1) é aquilo que não inere a outro, e, portanto, não se predica de outro, mas é substrato de inerência e predicação de outros modos de ser;
> 2) é aquilo que é capaz de subsistir separadamente do resto, de modo autônomo, em si e por si;
> 3) é algo determinado, portanto, não pode ser substância um atributo universal ou um ente de razão;
> 4) é algo que possui uma intrínseca unidade, não pode ser substância um agregado de partes, uma multiplicidade não organizada de maneira unitária;
> 5) e por último, é característica da substância o ato e a atualidade, só será substância o que é ato ou implica essencialmente ato, e não o que é mera potencialidade.

É a partir destes parâmetros que Aristóteles pretende identificar o que seja a substância, ou melhor dizendo, aquilo que

pode ser maximamente chamado de substância. O que nos convém fazer é confrontarmos os três candidatos a títulos de substância por excelência, (a matéria, a forma, e o sinolo) com as cinco notas definidoras da substância identificadas acima.

Começamos com a matéria. Esta possui apenas uma das características indicadas, a matéria não inere a outro, e, portanto, não se predica de outro, mas é substrato de inerência e predicação de outros modos de ser. Em certo sentido, a própria forma é inerente a ela, porém, não atende ao critério das outras quatro características, não pode subsistir por si separada da forma, não é algo determinado (pois a determinação deriva da forma). Não é ato, mas potência e potencialidade, pois a matéria está como que a espera da forma que a atualiza, portanto, apenas num sentido muito fraco a matéria é substância.

Na análise da forma, Aristóteles chega à conclusão de que esta sim, como também o sínolo (composto de matéria e forma), possui todas as exigências requeridas para ser a substância em sentido próprio. Vejamos: a forma não deve sua existência, ou melhor, seu ser a outro. Possui existência separada, pode-se separar da matéria em três sentidos diferentes: 1) pelo pensamento; 2) a forma é condição da matéria, e como tal possui mais ser, de modo que tem mais autonomia do que a matéria; 3) existem substâncias que se esgotam inteiramente na forma e não possuem qualquer matéria. Nesses casos, a forma é em sentido absoluto, separado. A forma é algo determinado, e determinante também. É a forma que faz tal ente ser o que ele é, e não outro; é uma unidade, e dá unidade a matéria que informa, e por último a forma é ato, princípio que atualiza a matéria.

Ao que se refere ao sínolo (composto de matéria e forma), podemos dizer que por força da sua constituição, que ele também

possui, assim como a forma, todas as características que se busca em algo para ser chamado, por excelência, substância. Agora só nos resta investigar se entre a forma e o sínolo há diferença de grau de substancialidade, quem é substância em sentido mais forte?

Em diversas passagens, Aristóteles usa os dois termos para indicar a substância, em algumas ele parece considerar o sínolo e o indivíduo concreto como substância no mais alto grau, noutras, ao invés, ele parece considerar a forma. Como podemos entender que não há uma contradição nisso? Com efeito, dependendo do ponto de vista no qual nos situemos, devemos necessariamente responder de um ou de outro modo, do ponto de vista *empírico*, e da *constatação*. É claro que o sínolo ou o indivíduo parece ser a substância por excelência, porém, do ponto de vista *ontológico* e *metafísico*, já que a forma é princípio, causa e razão de ser, quer dizer, fundamento; e, relativamente a ela, o sínolo é principiado, causado e fundado. Pois bem, fica evidente que, deste segundo ponto de vista, não o sínolo, mas a forma é substância, no mais alto grau, justamente enquanto fundamento, causa e princípio. Percebe-se que não são noções que se contradizem, podendo ser consideradas como duas faces de uma mesma moeda.

Como já foi dito, uma investigação acerca da causa do ente requer necessariamente, e não em segundo plano, profundas meditações acerca da substância (usiologia). Percebe-se que todas as definições de metafísica do próprio Aristóteles levam à substância, e, nesse sentido, investigar as causas e princípios primeiros e supremos é investigar as causas da substância, o que seria investigar o ser enquanto ser, senão investigar a substância, o ser por excelência, segundo o qual os outros modos de ser dependem.

11- EXTRATOS

Todos os seres humanos naturalmente desejam o conhecimento. Isso é indicado pelo apreço que experimentamos pelos sentidos, pois independentemente do uso destes, nós os estimamos por si mesmos, e mais do que todos os outros, o sentido da visão. Não somente objetivando a ação, mas mesmo quando não se visa nenhuma ação, preferimos a visão – no geral – a todos os demais sentidos, isto porque, de todos os sentidos, é a visão o que melhor contribui para o nosso conhecimento das coisas e o que revela uma multiplicidade de distinções (ARISTÓTELES, 2006, p. 980a 22).
A razão da presente discussão deve-se ao fato de supor-se geralmente que aquilo que é chamado de sabedoria diz respeito às causas primeiras e aos princípios, de maneira que, conforme já foi indicado, julga-se o homem da experiência mais sábio do que os meros detentores de qualquer faculdade sensorial, o artista mais do que o homem da experiência, o mestre mais do que o artesão, e as ciências especulativas mais ligadas ao saber do que as produtivas. Assim, fica claro que a sabedoria é conhecimento de certos princípios e causas (ARISTÓTELES, 2006, p. 981b 26)
Que não se trata de uma ciência produtiva fica claro com base no exame dos primeiros filósofos. É por força de seu maravilhamento que os seres humanos começam agora a filosofar e, originalmente, começaram a filosofar, maravilhando-se primeiramente ante perplexidades óbvias e, em seguida, por um progresso gradual, levantando questões também acerca das grandes matérias, por exemplo, a respeito das mutações da lua e do sol, a respeito dos astros e a respeito da origem do universo. Ora, aquele que se maravilha e está perplexo sente que é ignorante (de modo que, num certo sentido, o amante dos mitos são compostos de maravilhas); portanto, se foi para escapar à ignorância que se estudou filosofia, é evidente que se buscou a ciência por amor ao conhecimento, e não visando qualquer utilidade prática (ARISTÓTELES, 2006, 982b 11)

Esta claro que precisamos obter conhecimento das causas primeiras porque é quando pensamos compreender sua causa primeira que reivindicamos conhecer cada coisa particular. Ora há quatro tipos reconhecidos de causa. Destes, afirmamos que um deles é a essência ou natureza essencial da coisa (uma vez que o "porquê" de uma coisa é, em última instância, redutível à sua fórmula, e o "porquê" em última instância é uma causa e princípio); um outro é a matéria ou substrato; o terceiro [tipo de causa] é o princípio do movimento, o quarto é causa que se opõe a isso, nomeadamente a finalidade ou "bem" (ARISTÓTELES, 2006, p. 983a 23)

A maioria dos primeiros filósofos concebeu apenas princípios materiais para todas as coisas. Aquilo de que todas as coisas consistem, de que procedem primordialmente e para o que, por ocasião de sua destruição, são dissolvidas em última estância (ARISTÓTELES, 2006, 983b 7)

Ademais, é evidente que há algum primeiro princípio e que as causas não são nem uma seqüência infinita, nem infinitamente múltiplas quanto ao tipo, pois a geração material de uma coisa a partir de outra não pode prosseguir numa progressão infinita (por exemplo, a carne a partir da terra, a terra do ar, o ar do fogo e assim por diante, indefinidamente, sem uma interrupção); nem pode a origem do movimento (por exemplo, o homem ser movido pelo ar, o ar pelo sol, o sol pela discórdia, numa série ilimitada). Da mesma maneira, não pode a causa final ser *ad infinitum*, o caminhar tendo como fim a saúde, a saúde a felicidade e a felicidade alguma coisa mais – uma coisa sempre sendo por uma outra. E ocorre precisamente o mesmo com a causa formal (ARISTÓTELES, 2006, p.994a 1).

O termo *ser* é utilizado em vários sentidos, mas com referência a uma idéia central e uma característica definida, e não meramente como um epíteto ordinário. Assim, como o termo *saudável* relaciona-se sempre como saúde (no sentido de a preservar, ou no de a produzir, ou naquele de ser um sintoma dela, ou naquele de ser receptivo a ela) e como médico relaciona-se com a arte da medicina (no sentido de a possuir, ou naquele de estar naturalmente

adaptado a ela, ou naquele de que é uma função da medicina)- e descobriremos outros termos empregados de maneira semelhante a esses- do mesmo modo ser é usado em diversos sentidos, mas sempre com referência a um único princípio. Com efeito, diz-se de algumas coisas que são porque são substâncias, outras porque são modificações da substância; outras porque constituem um processo para a substância, ou destruições, ou privações, ou qualidades da substância, ou porque são produtivas ou geradoras da substância ou de termos relativos à substância, ou ainda negações de alguns desses termos ou da substância (assim, chegamos a dizer até que não-ser é não-ser). Desta maneira, tal como há um ciência de todas as coisas saudáveis, o mesmo aplica-se verdadeiramente a tudo o mais, pois não é somente no caso de termos que expressam uma noção comum que a investigação diz respeito a uma ciência, como também no caso de termos que se relacionam a uma característica particular, posto que estes últimos também, num certo sentido, expressam uma noção comum. Fica claro, portanto, que a investigação das coisas que são, enquanto são, também diz respeito a uma ciência. Ora, em todos os casos o conhecimento sobretudo tange àquilo que é primário, isto é, aquilo de que todas as outras coisas dependem e do que extraem seus nomes. Se, então, a substância é essa coisa primária, é das substâncias que o filósofo deve apreender os primeiros princípios e causas (ARISTÓTELES, 2006, p.1003a 33).

A palavra *ser* apresenta vários sentidos que foram por nós classificados em nossa exposição dos diversos sentidos em que os termos são empregados. Primeiramente denota o *o que* de uma coisa, isto é, a individualidade; e em seguida a qualidade, ou a quantidade ou qualquer outra das demais categorias. Ora, de todos esses sentidos contemplados por ser, o primordial é claramente o *o que*, o qual denota a substância; com efeito, quando descrevemos a qualidade de uma coisa particular, dizemos que é boa ou má, e não de três cúbitos ou um homem; mas quando descrevemos o que ela é, não dizemos que é branca ou quente ou de três cúbitos, mas que é um homem ou um deus; e diz-se que todas as demais coisas são

porque são quantidades ou qualidades, ou paixões, ou qualquer outra categoria do *ser* no primeiro sentido [isto é, do *o que é,* da substância] (ARISTÓTELES, 2006, p. 1028a 10).

Conseqüentemente, poderíamos levantar a questão de se caminhar, estar saudável e sentar significam em cada caso alguma coisa que é, ou não; analogamente, no que respeita a quaisquer outros termos desse tipo, pois nenhum deles, por natureza, possui uma existência independente ou pode ser dissociado de sua substância – pelo contrário, se é alguma coisa, é aquilo que caminha, está sentado ou está saudável. Ora, o que torna essas coisas mais verdadeiramente existente é haver algo definido subjacente a elas, isto é, a substância ou o individual, o que já está implícito numa predicação desse tipo, uma vez que independentemente dela, não podemos falar do *bom* ou do *sentar*. Fica claro, portanto, que é em função da substância que cada uma dessas categorias existe. Por conseguinte, a substância é necessariamente aquilo que é primariamente, não num sentido qualificado, mas simples e absolutamente (ARISTÓTELES, 2006, p. 1028a 20).

A palavra *substância* é empregada, se não em mais do que isso, ao menos em quatro casos principais, pois se julga que tanto a essência, quanto o universal e o gênero são substância do particular, e em quarto lugar o substrato. O substrato é aquilo do que as demais coisas são predicadas, ao passo que ele mesmo não é predicado de qualquer coisa mais. Daí devemos começar por determinar sua natureza, pois considera-se que o substrato primário de uma coisa é, no sentido mais verdadeiro, a sua substância.

Ora, num certo sentido entendemos que a *matéria* é a natureza do substrato, ao passo que num outro entendemos que é a *forma,* enquanto num terceiro, a combinação de ambas. Por matéria quero dizer, por exemplo, o bronze; por forma, o delineamento em que o bronze é configurado, e por combinação de ambas entendo a coisa concreta, isto é, a estátua. Assim, se a forma é anterior à matéria e mais verdadeiramente mais existente, por força do mesmo argumento ela também será anterior à combinação (ARISTÓTELES, 2006, p. 1028b 34)

Uma vez que distinguimos no início o número de casos nos quais é definida a substância e visto que um desses julga-se ser a essência, é necessário que a investiguemos. Comecemos por tecer abstratamente alguns comentários sobre a essência. A essência de cada coisa é aquilo que se diz em virtude de si mesma. Com efeito, *ser* tu não é *ser instruído*, pois não és instruído em função de ti próprio. Tua essência é, portanto, aquilo que se diz que és em virtude de ti próprio. Mas nem sequer tudo isso é a essência, pois esta não é o que se diz ser em função de si no sentido em que se diz que a brancura pertence a uma superfície, porque ser uma superfície não é ser branca. Tampouco é a essência a combinação de ambas, ou seja, ser uma superfície branca. Por quê? Porque a própria palavra é repetida. Conseqüentemente a fórmula da essência de cada coisa é aquilo que define a palavra mas não a contém. Assim, se ser uma superfície branca é o mesmo que ser uma superfície lisa, branca e lisa são uma e a mesma coisa (ARISTÓTELES, 2006, p. 1029b 14).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) De acordo com o texto, e o pensamento de Aristóteles, quando se pode dizer que uma pessoa realmente conhece?

2) Quais são as *causas* envolvidas na constituição do toda da realidade sensível?

3) Por que na metafísica aristotélica a substância tem prioridade em relação às outras categorias?

4) Como podemos entender a substância como forma?

5) Como podemos entender a substância como sínolo (composto de matéria e forma)?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

ARISTOTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edipro, 2006.

BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia aristotélica:* leitura e interpretação do pensamento aristotélico. Barueri, SP: Ed. Manole, 2003.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos*. São Paulo: Loyola, 1999.

ENRICO, Berti. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998

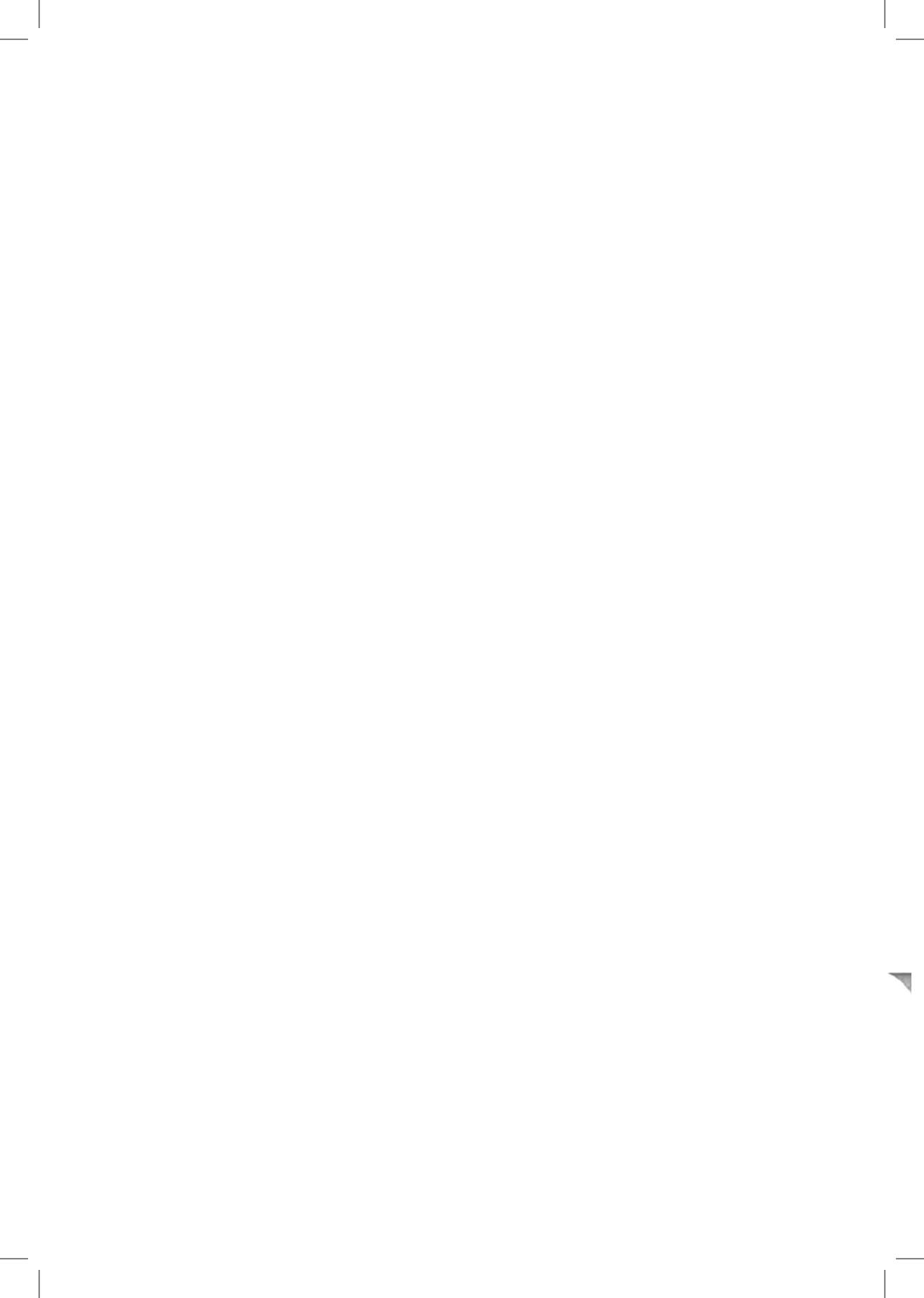
MORAES NETO, Joaquim José de. *Aristóteles*. Londrina: Editora da UEL, 1999.

PEREIRA, Otaviano. *Aristóteles*: o equilíbrio do ser. São Paulo: Editora FTD, 1991.

REALE, Giovanni. *Historia da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994.

______. *Aristóteles metafísica*. São Paulo: Loyola, 2001.

ROSS, David. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

STRATHERN, Paul. *Aristóteles em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

Medievo

A ESTRUTURA DO AGIR ÉTICO NO PENSAMENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Paulo Roberto da Rocha

1- COMENTÁRIO

1 Introdução

O início da idade média foi marcado por um intenso estudo da ética aristotélica, o que exerceu grande influência no conceito eticoteológico, principalmente a partir do século XIII, onde, portanto, a ética começou a tomar duas direções bem distintas: uma teológica, dando prioridade aos problemas de compatibilização da ética aristotélica com a tradição ética cristã procedente de Santo Agostinho, e uma filosófica, que tentava recuperar a tradição aristotélica da "eudaimonia", coroada pela contemplação filosófica. As discussões no campo da moral no período medieval são marcadas principalmente pelo papel da razão[1] no exercício do ato moral, opondo entre si as duas tendências; "intelectualista", marcada por Santo Alberto Magno,

[1] "O teólogo não procura provar, através da razão, as verdades reveladas às quais adere pela fé. Tal adesão perderia todo o valor se assentasse numa prova fornecida pela razão. Segundo Tomás, a fé não está ligada a uma pesquisa da razão natural para demonstrar aquilo em que se acredita. O teólogo apela para a razão natural não para provar este ou aquele artigo de fé, por exemplo, a criação temporal do mundo ou o mistério de um Deus em três pessoas, mas para explicitar o conteúdo desses artigos e captar a ordem dos argumentos pelos quais se passa de um para outro. O papel da razão humana no ensino sagrado não é provar as verdades da fé, pois a fé perderia nessa altura todo o mérito, mas explicitar o conteúdo desse ensino" (RASSAM, 1969, p. 20).

maior intérprete de Aristóteles do século XIII e "voluntarista" por Santo Anselmo, a partir do século XI. A plena integração ao sistema moral cristão do humanismo grego da *Ética a Nicômaco* confere uma importância decisiva na história do humanismo cristão na ética de Tomás de Aquino, abordada em uma de suas principais obras, a *Suma Teológica*.

Na ética de Tomás de Aquino, o fim último do homem é identificado como a bem-aventurança, que em sua essência consiste em ato da inteligência. Mas não é possível ao homem possuir a bem-aventurança perfeita nesta vida presente, e sim somente uma bem-aventurança imperfeita, sendo que o bem perfeito e suficiente exclui todo mal e satisfaz todo desejo. No entanto, esta vida está submetida a muitos males, que não podem ser evitados e o desejo de bem não pode ser saciado.

Tomás afirma que o homem se distingue das criaturas irracionais pela possibilidade de poder dominar seus atos por meio da razão e da vontade, ou o que ele denomina de livre-arbítrio. As ações humanas procedem segundo ele de uma vontade deliberada ou esclarecida pela inteligência. Sendo assim, este "ato voluntário" é realizado tendo em vista um fim, sendo este, portanto, o objeto da vontade. E como este fim se apresenta à inteligência como verdade ou algo desejável, mostra-se como um bem, exercendo sobre a vontade uma espécie de atração, suscitando o desejo e colocando a vontade em movimento. Influenciado tanto pelo voluntarismo agostiniano que afirmava que as paixões podem ser moralmente elevadas, como pelo intelectualismo aristotélico quando este elabora a ética humanista, razão e vontade terão um papel fundamental na ética tomásica, muito mais de colaboração do que de disputa. Mas o homem não é livre a ponto de não querer a sua felicidade, ou seja, alcançar a bem-aventurança, o que ocorre é

que ele pode errar nas escolhas concretas pelas quais, em sua vida, o tornará apto ou não em possuir a bem-aventurança prometida por Deus. Santo Tomás não faz citações de Platão, mas os grandes temas platônicos já estavam presentes no pensamento ocidental cristão, principalmente por intermédio de Santo Agostinho. Para Platão a felicidade consiste na contemplação da vida imortal da ideia do bem, ou ideia suprema, origem de tudo o que é belo e bom no mundo. Mas isso somente seria possível mediante ao desapego dos bens sensíveis e pela busca incessante pela justiça. Para Santo Tomás, Deus é essa "ideia de bem ou ideia suprema" e origem de tudo. Mas ele se refere mais explicitamente a Aristóteles, a quem ele chama de "o filósofo por excelência", sendo que este localiza a bem-aventurança na vida contemplativa. Portanto, os nossos atos direcionados a esse fim são mediante a lei natural, ou seja, uma espécie de luz de Deus, que nos ajuda a discernir o que é bom do que é mau. Com o tratado sobre a lei, Santo Tomás de Aquino traça o horizonte objetivo da existência ética, restando-lhe enumerar sistematicamente as virtudes segundo sua ordem, a unidade orgânica que entre elas vigora e as modalidades de seu exercício concreto na vida do sujeito ético.

Tomás faz uma distinção entre duas concepções de razão: razão especulativa ou teórica e razão prática, pois, segundo ele, é próprio do homem que se incline a agir segundo a razão. Enquanto a razão especulativa trata das coisas necessárias em busca de verdades universais, cabe a razão prática tratar das coisas contingentes, nas quais se compreendem as operações humanas, com o intuito de conhecer as realidades singulares, propondo tais bens particulares ao querer da vontade. E como o homem deve agir em vista do fim, sendo ele racional, poderá ter, portanto, domínio sobre os seus atos pela razão prática e pela vontade, e como o bem

é definido como algo "que toda coisa deseja", este se apresenta ao intelecto como verdadeiro e, portanto, algo desejável à vontade. O papel da razão prática é de suma importância, pois, por meio dela, o homem tem a possibilidade de conhecer as realidades contingentes, e estas ficam a mercê da vontade. A faculdade da inteligência tem o primado sobre as outras faculdades e o conhecimento intelectual humano é ilimitado. O conhecimento se dá na alma, a partir de sua inteligência. Mas ela não conhece o corpo pela sua essência, como Deus, mas, de acordo com a adaptação feita por Agostinho nas concepções de Platão, Santo Tomás afirma que nosso conhecimento se dá a partir de nossa "participação" no que ele denomina de "luz incriada" que é Deus, na qual estão contidas as razões eternas. Como existem dois gêneros de potências de conhecer, os sentidos e a inteligência, conclui-se que há também dois gêneros de potências apetitivas: as potências apetitivas sensíveis que se seguem ao conhecimento sensível, e a vontade, que se segue ao conhecimento intelectual. Inteligência e vontade são duas potências unidas e agem, portanto, uma sobre a outra igualmente e são denominadas de livre-arbítrio, onde a própria vontade com seu poder de escolha enquanto penetrada pela razão tem como objeto próprio a escolha dos meios para alcançar o bem como um fim. A concepção de liberdade de Santo Tomás repousa sobre uma espécie de "colaboração harmônica" entre o intelecto que apreende o verdadeiro e a vontade que tende para o bem, compondo, portanto, a ação humana. Como não existe moral sem a liberdade, para fundamentar o ato livre, Tomás recorre à natureza racional do homem, ou seja, a faculdade de julgar, que resulta de uma deliberação. A liberdade tem seu fundamento na razão. Diante dos bens particulares, nossa vontade permanece livre, sendo ela determinada apenas pelo bem absoluto. Mas a

eleição compete propriamente à vontade, não ao apetite sensitivo, e este pertence apenas aos atos humanos. O homem, portanto, não elege necessariamente, mas livremente. A estrutura do ato livre, portanto, é uma espécie de esforço da razão e da vontade, partindo do universal da razão para o singular da decisão. Mas as ações somente serão humanas[2] se procedem de uma vontade deliberada e esclarecida pelo intelecto e não de uma vontade geral. Tomás, neste ponto, faz uma distinção em duas ordens: liberdade de especificação, em que a vontade é determinada pela inteligência, e liberdade de exercício, em que a vontade move a inteligência, mas não como um determinismo racional de uma das partes. A vontade não pode jamais ser determinada pelo exercício do ato, tampouco pela especificação, pois o ato voluntário completo jamais pode ser determinado, sendo que goza sempre de liberdade. Um ato voluntário, portanto, é sempre realizado tendo em vista um fim, pois o fim e o bem são objetos da vontade. É o bem, então, que suscita o desejo, colocando a vontade em movimento na direção deste fim que é a bem-aventurança ou felicidade, a contemplação da essência divina. O que pode encaminhar o homem a bem-aventurança ou afastá-la dela são os hábitos, mas o que nos interessa aqui é justamente essa disposição, essa capacidade da natureza humana que qualifica o homem a bem agir, ou seja, o homem que possui tal capacidade, o que podemos denominar de virtudes, desenvolve suas capacidades naturais na intenção de descobrir a melhor maneira de agir em cada ato singular em

---

[2] Na nota de rodapé da questão 1 do artigo 1 da *Suma*, Volume III, p. 32, Jean-Louis Bruguès apresenta uma distinção clássica entre duas categorias no campo da moral: "atos do homem" que não o distingue dos seres inferiores como a digestão e a percepção do som e "atos humanos" que são faculdades próprias do homem como razão e vontade e unicamente sobre eles o homem exerce domínio. Santo Tomás, desse modo, definirá o pecado como "ato humano mau" (I-II, q. 71, a. 5 e 6).

fidelidade à natureza humana no que ela tem de específico: a inteligência desejante, no que Aristóteles garante ser o homem.

2 As virtudes

Antes de abordar as virtudes, é importante destacar um princípio denominado de hábito. Tomás, influenciado pela tradição tanto filosófica quanto teológica, classifica as virtudes como hábitos, ou seja, um estado, uma maneira de ser. Tomás não qualifica o hábito a um determinismo como um único tipo de agir, a certo condicionamento ou domesticação; como é uma disposição natural não regrada pelo instinto ou por qualquer outro tipo de determinismo, está sempre aberto, buscando descobrir a melhor maneira de agir concretamente no singular, em fidelidade a especificidade da natureza humana, ou seja, a inteligência desejante. Mas tanto a virtude, que orienta o homem para a bem-aventurança como também seu oposto, o vício, que faz com que o homem se afaste dela, são hábitos. O verdadeiro sentido do hábito, segundo Tomás, é pura e simplesmente uma qualidade adquirida e livremente desenvolvida que facilita e aperfeiçoa a ação e o próprio homem. Como o hábito é aquilo de que alguém se vale quando quer, a própria razão de hábito revela que ele é ordenado, sobretudo, pela vontade.

Tomás, seguindo os passos de seu "mestre" Alberto Magno, propõe uma inovação referente à questão do hábito, fazendo uma espécie de classificação do hábito quanto ao seu caráter inato. Segundo ele existem hábitos que são inatos, dados prontos ao agir e outros são adquiridos, mas a partir de uma disposição inata presente no homem em conformidade com a sua natureza. Existem,

portanto, no homem também hábitos inatos, ou seja, uma espécie de princípio evidente da razão prática, denominado de *sindérese,* que são os fins das virtudes morais e o fim de tais virtudes é o bem humano, que consiste na conformidade com a razão. Segundo a definição de Tomás na Suma[3], os fins das virtudes morais devem preexistir na razão. Cabe, portanto, a razão prática, por meio da *sindérese*, preestabelecer o fim das virtudes morais. A *sindérese* pode ser definida como uma espécie de "intuição" dos primeiros princípios da lei moral, constituindo não uma potência, mas um hábito inato, infuso por Deus e distinto da consciência. Em outras palavras, a função da *sindérese* é de apreender a lei natural que nos é proporcionada por pura graça de Deus e preestabelecer um fim para a virtude moral que é o bem humano, em conformidade com a razão. Diferentemente da vontade que tende a ser boa ou má, a *sindérese*, por ter como objetivo principal a apreensão da lei natural, tende somente para o bem. A lei natural é apresentada como os princípios universais, sendo a *sindérese* o hábito desses princípios e a consciência aparece como certa aplicação da lei natural àquilo que se deve fazer.

Tomás classifica as virtudes como hábitos bons. É essa habilidade que torna o homem bom, dando condições de fazer o melhor uso possível de sua liberdade, com o intuito de colocar em ordem harmoniosa suas paixões no caminho das bem-aventuranças. Ele faz uma distinção entre virtudes morais e virtudes intelectuais. Para poder definir virtudes morais é preciso considerar o que é o costume. Em sua concepção moral, as virtudes morais são vivenciadas na afetividade humana, ou seja, em seus desejos e aversões, motivações, prazeres e tristezas. Por meio dos costumes, os homens entendem suas maneiras de viver de acordo

---

[3] Nota de rodapé da *Suma Teológica*. Q. 79, artigo 12. Iª parte. p. 460.

com uma espécie de inclinação natural para alguma ação, tendo a capacidade de exercer o seu império sobre as paixões. Portanto, segundo Tomás, enquanto o papel das virtudes intelectuais é o de aperfeiçoarem o intelecto especulativo e prático, cabe as virtudes morais aperfeiçoarem a potência apetitiva. Ambas funcionam como motores com a função de aperfeiçoar o homem.

Virtude moral, segundo Tomás, vem do latim *mos* que pode ter o sentido de costume ou com o sentido de inclinação natural ou quase natural para alguma ação. Essa espécie de inclinação para o ato convém da virtude apetitiva, pois move, com isso, todas as outras potências para a ação. Por isso, as virtudes morais estão presentes na faculdade apetitiva. Mas para que haja uma ação boa é necessário que a potência apetitiva esteja bem disposta pelo hábito das virtudes morais e este tem a razão de virtude humana, na medida em que se conforma com a razão. No tratado sobre as virtudes percebemos a importância que Tomás dá para a virtude da prudência que, segundo ele, é a reta razão do agir tanto de modo geral como particular, pois sem ela não pode existir virtude moral, já que é um hábito que faz escolhas, e, para que estas sejam certas ou boas, é necessário que haja, primeiro, a devida intenção na busca de um fim, que se faz pelas virtudes morais com sua função específica de inclinar as potências apetitivas para o bem conveniente com a razão, que é o fim devido, e segundo que se usem corretamente os meios, e isso só se alcança por uma razão que saiba aconselhar, julgar e decidir bem, o que é próprio da prudência. Logo, a virtude moral não pode existir sem a prudência. As virtudes morais, juntamente com a virtude intelectual da prudência, portanto, Tomás as define como virtudes principais ou cardeais, pois exigem a retidão do apetite e produzem a potência de agir bem e são a causa do exercício da boa ação.

Ele descreve primeiramente a *prudência* como já foi indicado, como sendo uma virtude tanto intelectual como moral sendo ela a própria consideração da razão e uma virtude principal; e outras três virtudes morais, mas agora enquanto se afirma a razão em relação a alguma coisa, sendo, pois, a *justiça* em relação às ações e duas virtudes em relação às paixões, pois, para se afirmar a ordem da razão nas paixões, é necessário levar em conta a oposição delas à razão, sendo, portanto, a *temperança* que tem a função de controlar a paixão quando essa se impele a algo contrário a razão, e a *fortaleza* que nos firma inarredavelmente no que é racional quando a paixão tende a nos afastar das normas da razão como o temor do perigo ou do sofrimento. Em relação ao sujeito, Tomás afirma que chegamos ao mesmo número de virtudes.

Ele classifica as virtudes intelectuais em especulativas, que tem por objeto o necessário e a verdade, ao passo que as virtudes práticas se ocupam do contingente. Os hábitos intelectuais especulativos, apesar de não influenciarem na parte apetitiva, poderão ser chamados de virtudes, pois auxiliam na busca da verdade nas boas ações, tornando o sujeito apto a contemplá-la nas coisas das quais tem conhecimento, por moção da vontade. Como a finalidade do homem está presente na vida contemplativa, a inteligência especulativa tem uma função muito significativa, pois o que se deseja contemplar é justamente a verdade que está presente em Deus. Herdando os conceitos aristotélicos, Tomás faz a mesma distinção das atividades da inteligência em três categorias: a *sabedoria* na qual temos o desenvolvimento da inteligência, capacitando o sujeito em emitir um julgamento definitivo e universal sobre todas as coisas e dois outros hábitos considerados como partes potenciais da sabedoria, a *ciência* que tem a função de aperfeiçoar os múltiplos processos da inteligência e o *intelecto*

que habilita o sujeito a fazer um bom uso dos primeiros princípios. A distinção das virtudes intelectuais práticas das demais virtudes intelectuais está justamente no seu objeto, ou seja, no contingente, e são elas: a arte enquanto se ocupa do contingente no domínio da produção e a prudência, que se ocupa do contingente no domínio da ação. Mas a arte se distingue da prudência, pois a prudência se ocupa do contingente da ação e esta é uma virtude especial justamente por ter como objeto a totalidade da conduta da vida e o fim último da vida humana. A prudência, portanto, é considerada tanto uma virtude intelectual como moral.

Mas, segundo Tomás, não basta ao homem somente os princípios naturais pelos quais consegue agir bem de acordo com suas possibilidades para ordená-lo a bem-aventurança, pois estes excedem a natureza humana. É necessário que lhes sejam acrescentados por Deus certos princípios pelos quais ele se ordene a bem-aventurança sobrenatural. Ora, esses princípios se chamam virtudes teologais, primeiro por terem Deus como objeto, no sentido que nos orientam retamente para ele; depois por serem infundidos só por Deus; e, finalmente, porque essas virtudes são transmitidas unicamente pela revelação divina na sagrada escritura. A distinção das virtudes teologais em relação às virtudes morais e intelectuais está no objeto. Nas virtudes teologais é o próprio Deus, fim último das coisas, enquanto ultrapassa o conhecimento da nossa razão, enquanto que nas virtudes morais e intelectuais, o objeto é algo que a razão humana pode compreender. As virtudes teologais têm, portanto, a função de ordenar o homem à bem-aventurança sobrenatural. Primeiramente, no que diz respeito ao intelecto, são acrescentados ao homem e apreendidos por iluminação divina alguns princípios sobrenaturais, que são o conjunto do que se deve crer, o objeto da *fé*; em segundo lugar, a vontade se ordena para o

fim sobrenatural, seja pelo movimento de intenção que tende para este fim, como para algo possível de se obter e isso é a *esperança*; seja por uma união espiritual, pela qual a vontade é de certa forma transformada nesse fim, o que se concretiza na *caridade*. Para Tomás, na virtude da fé o essencial é a verdade. É ela que comanda, e é ela que Deus quer nos transmitir. "A fé reside essencialmente na inteligência, mas ela começa na afeição que inclina o espírito a assentir e o fixa; e termina na afeição, pois só a caridade faz dela de fato uma virtude".[4] Assim, Tomás define que o ato de fé é crer; é um ato do intelecto que se define por um objeto, por ordem da vontade.

A esperança é uma virtude bem distinta da fé e da caridade. É uma virtude da vontade, ou seja, um impulso do apetite rumo ao bem absoluto tão distante de nós, que é Deus. É justamente a espera do auxílio divino que torna a esperança uma virtude, pois ela pode tornar bom o ato humano, e como a nossa esperança como criatura de Deus é alcançar a bem-aventurança eterna, este se torna o objeto próprio e principal dessa virtude.

A caridade é definida como uma espécie de amizade do homem para com Deus que nos torna participantes de sua bem-aventurança. E o amor, palavra que se identifica mais com a definição tomásica de caridade, é o que se funda nessa comunhão de Deus e o homem. Segundo Tomás, não pode haver verdadeira virtude sem a caridade, pois ela é considerada uma virtude absolutamente verdadeira enquanto ordenada ao bem principal do homem, que é Deus. Portanto, Tomás considera que as virtudes teologais, consistindo em alcançar a regra primeira, que é Deus, são mais excelentes que as virtudes morais e intelectuais, que consistem em alcançar a razão humana. É importante ressaltar que

[4] Nota de rodapé da Suma, v. V, q.4, a.1. Edições Loyola, p. 96.

Tomás de Aquino, no *Tratado da caridade*, ressalta a excelência dessa virtude em relação às demais, mas considera também a virtude da prudência como excelência diante das virtudes morais. A virtude moral da prudência é a única das virtudes a apresentar um caráter explicitamente racional, ou mesmo intelectual. A principal intenção é buscar compreender, no *Tratado da prudência* de Tomás de Aquino, a importância que este concede a tal virtude, retomando justamente sua concepção racional e dinâmica, perdida devido a um domínio de uma moral da consciência na teologia desde o século XVII.

3 A Virtude da Prudência

Carlos Nascimento ressalta que a phrónesis-prudência foi o centro da análise da práxis por Aristóteles e foi posta por Tomás em lugar bem privilegiado e, apesar de apresentar pontos de divergência da concepção aristotélica, esta não fica reduzida a uma "rotina moral". De acordo com as concepções agostinianas no *Da Trindade*, a prudência é mencionada junto com as três outras virtudes cardeais e consiste em "precaver as insídias". O que realmente provocou uma substancial mudança no estudo da prudência por meio primeiramente de Alberto Magno, primeiro ocidental a fazer um comentário integral desta, foi a introdução do livro VI da *Ética a Nicômaco* na Europa Ocidental. É justamente a esses comentários que Tomás se reporta. A função da virtude da prudência é alcançar a razão em si mesma, e fazer com que ela alcance também o meio termo nas operações ou paixões humanas. Tomás inicia seu *Tratado da prudência* afirmando que a prudência reside propriamente na razão e que é próprio dela conhecer o futuro a partir das coisas presentes e futuras. Cabe, portanto, ao prudente auxiliar na ordenação ou impedimento das coisas

que devem ser feitas no presente e seu mérito está no fato dessa aplicação contingente, que é o fim da razão prática. A exemplo de Aristóteles, Tomás afirma que a prudência é a reta razão do agir e, sendo assim, está presente na razão prática, pois como vimos acima, o papel da razão prática é conceder ao homem a possibilidade de conhecer as realidades contingentes, e estas ficam à mercê da vontade. É próprio do prudente, portanto, o poder aconselhar bem, e o conselho versa sobre as coisas que devemos fazer para alcançar um fim. Ora, a razão dessas coisas é a razão prática. É, pois, evidente que a prudência consiste exclusivamente na razão prática. Mas como está presente nos atos humanos, a prudência não se concebe como sabedoria absoluta. Como o fim da razão prática é a aplicação à ação, é necessário que o prudente conheça tanto os princípios universais da razão como os singulares, que são o objeto das ações, e que pela experiência são reduzidos a um número de casos mais frequentes. Compete a virtude da prudência o papel de aplicar a reta razão à ação. Tomás concede a ela também a noção própria de virtude moral, sendo que exige a retidão do apetite e produz a potência de agir bem, sendo, portanto, a causa do exercício da boa ação. Além disso, classifica a prudência como uma virtude especial, pois tem como objeto o que deve ser feito, o que tem sua existência no próprio agente.

Tomás afirma que, segundo Aristóteles, a virtude moral torna reta a intenção do fim, a prudência, os meios ordenados ao fim. As virtudes morais, portanto, tendem ao fim que é estabelecido pela *sindérese*[5] (ou razão natural) que tem função específica de colocar a prudência em movimento, e esta, porém, movimenta as demais

[5] Devemos lembrar que o conceito de *sindérese* é completamente estranho ao pensamento aristotélico. Tomás de Aquino postula a *sindérese* como um princípio intelectual na esfera prática, dos preceitos da lei natural.

virtudes morais, tornando-se, portanto, uma espécie de equilíbrio para elas. Seguindo os passos de Tomás, podemos constatar que o ato principal da prudência é ordenar ou comandar. Mas além dele, existem outros dois atos fundamentais para compreender qual a função específica da prudência, que são o *deliberar*, ao qual compete a descoberta, porque deliberar é procurar, e o *julgamento* relativo ao que foi descoberto, o que é função da razão especulativa. O que podemos verificar principalmente é a capacidade racional que Tomás atribui ao homem, pois este, por meio da virtude da prudência, tem total responsabilidade sobre seus atos, tendo, portanto, plenas condições de ponderar antes de qualquer ação, pois, segundo ele, todo ser humano é dotado de prudência. Como é próprio da virtude da prudência deliberar, julgar e ordenar sobre aquilo que se aplica a determinada ação, segundo Tomás, está claro que a prudência visa não somente o bem particular, mas também o bem comum. Mas é importante ressaltar que Tomás faz uma distinção entre 03 tipos de prudência: uma falsa prudência que é aquela em que a pessoa se dispõe em vista de um fim mal; a prudência que é verdadeira, mas é imperfeita, primeiro porque este fim não é o bem para toda vida humana; e a terceira prudência, verdadeira e perfeita, ou seja, aquela que delibera, julga e comanda retamente em vista do fim bom da vida toda. Tais indagações nos mostram que no agir ético de Tomás de Aquino, não basta dizer sou prudente somente analisando um fato isoladamente. Devo sempre contar com o auxílio das demais virtudes morais para que possa prevalecer em mim uma vontade reta. Mas Tomás lembra que ninguém pode ser virtuoso se não possui a prudência, pois as virtudes são necessariamente conexas. Como a prudência inclui o conhecimento dos princípios universais, estes não são naturais, mas sim descobertos pela experiência ou pela instrução para que

sejam aplicados no contingente. Além dessa "disposição estável" e de "boas disposições naturais" o que permite ao homem se expor às situações mais desconcertantes é justamente este exercício que faz com que a virtude de prudência se aperfeiçoe cada vez mais, pois esta não consiste unicamente no conhecimento, mas também na vontade, sendo que seu ato principal é comandar, ou seja, aplicar o conhecimento ao desejo e à ação.

4 Conclusão

Com a colaboração tanto por parte da tradição cristã como também de todo arcabouço da tradição filosófica, a proposta de Tomás foi principalmente dar ênfase ao papel da razão no exercício do ato moral na perspectiva das tendências tanto "intelectualista" como "voluntarista" a partir do século XI. Essa plena integração do humanismo grego na história do humanismo cristão dentro de seu sistema moral confere a Tomás de Aquino na sua vocação teológica e filosófica o título de Doutor da Igreja.

Tomás recupera toda concepção teleológica de Aristóteles. Um ponto importante para as discussões contemporâneas é a distinção entre duas concepções de razão: razão especulativa ou teórica, que trata das coisas necessárias em busca de verdades universais, e razão prática, que trata das coisas contingentes, nas quais se compreendem as operações humanas. Algumas correntes filosóficas tentam resgatar a unidade, recuperando a cisão entre teoria e prática.

Tomás de Aquino revela um caráter altamente sistemático em sua reflexão, pois demonstra uma grande perícia com as diversas fontes utilizadas por ele. Não se limita a "batizar Aristóteles",

mas constrói sua própria teoria, utilizando as diversas concepções aristotélicas acerca da ética, principalmente por meio da obra *Ética a Nicômaco*. Devido a atual perplexidade ética, pois em nosso tempo ela tem sido vítima de grande desqualificação, ficando muitas vezes reduzida a uma simples cautela, resta caracterizado a importância de recuperar o papel da phrónesis-prudência aristotélica, que no pensamento de Santo Tomás de Aquino esteve sempre em local privilegiado, como Aristóteles o reservara. Apesar da reconhecida distinção da proposta de Tomás de Aquino da concepção aristotélica, a prudência não fica reduzida a uma "rotina moral", mas como vimos, Tomás atribui ao homem uma capacidade racional; por meio da virtude da prudência, tem total responsabilidade sobre seus atos, possuindo, portanto, plenas condições de ponderar antes de qualquer ação, pois, segundo ele, todo ser humano é dotado de prudência.

11- EXTRATOS

A última e perfeita bem-aventurança não pode estar senão na visão da essência divina. O homem não é perfeitamente bem-aventurado quando ainda lhe fica algo para desejar e querer. O intelecto humano conhece de Deus apenas que ele existe. Permanece nele ainda o desejo de conhecer a causa. Por isso, não é perfeitamente bem-aventurado, pois, para a perfeita bem-aventurança requer-se que o intelecto atinja a essência mesma da primeira causa (AQUINO, 2003, p. 78 e 79).

O primeiro princípio da razão prática está fundamentado na razão de bem e é o seguinte: o bem é aquilo que todos apetecem. Portanto, este é o primeiro preceito da lei: o bem deve ser praticado e procurado e o mal deve ser evitado. Sobre isso estão fundamentados todos os preceitos da lei da natureza (AQUINO, 2004, p. 562).

Deve-se considerar, entretanto, que uma coisa tende para o fim por sua ação ou por movimento, de duas maneiras: primeira, como o homem, que por si mesmo se move para o fim; segunda, como movida por outro para o fim. Portanto, os que são dotados de razão movem-se para o fim, porque têm o domínio de seus atos pelo livre-arbítrio, que é a faculdade da vontade e da razão. É próprio da natureza racional tender para o fim agindo por si mesma (AQUINO, 2003, p. 34).

Devemos considerar que os seres dotados de conhecimento distinguem-se dos que não o são. A natureza do ser que não conhece é mais restrita e limitada, ao passo que a dos que são dotados de conhecimento tem maior amplitude e extensão (AQUINO, 2003, p. 316).

Ora, a razão de que é possível eleger ou não pode-se compreender pelo duplo poder do homem: ele pode querer e não querer, fazer e não fazer. E a razão disso está no poder próprio da razão. Tudo aquilo que a razão pode apreender como bem, para isso a vontade pode tender, não somente querer ou agir, como também não querer e não agir. Assim, pode apreender cada um desses bens como capaz de ser eleito ou rejeitado (AQUINO, 2003, p. 194).

O filósofo define o hábito como uma disposição segundo a qual alguém se dispõe bem ou mal, e no livro II da Ética diz que é segundo os hábitos que nos comportamos em relação com as paixões, bem ou mal. Quando, pois, é um modo em harmonia com a natureza da coisa, então tem a razão de bem; e quando em desarmonia, tem a razão de mal (AQUINO, 2003, p. 40).

Para compreender a sindérese é preciso considerar que o raciocínio humano, sendo uma espécie de movimento, procede da intelecção de algumas coisas naturalmente conhecidas sem pesquisa racional como um princípio imóvel e termina igualmente em uma intelecção, na medida em que, mediante princípios naturalmente conhecidos por si mesmos (hábito natural), julgamos as conclusões que encontramos raciocinando, no caso da razão prática, sobre as coisas que tem relação com a ação (AQUINO, 1980, p. 713).

É necessário, pois, que lhes sejam acrescentados por Deus certos princípios pelos quais ele se ordene a bem-aventurança sobrenatural, tal como está ordenado ao fim que lhe é conatural por princípios naturais que, porém, não excluem o auxílio divino. Ora, esses princípios se chamam virtudes teologais, primeiro por terem Deus como objeto, no sentido que nos orientam retamente para ele; depois por serem infundidos só por Deus; e, finalmente, porque essas virtudes são transmitidas unicamente pela revelação divina, na sagrada escritura (AQUINO, 2004, p. 173).

Daí resulta que a caridade é mais excelente que a fé e a esperança e, por conseguinte, que todas as outras virtudes. Assim também a prudência, que alcança a razão em si mesma, é também mais excelente que as outras virtudes morais, as quais alcançam a razão na medida em que a prudência se constitui como meio termo nas operações ou paixões humanas (AQUINO, 2004, p. 304).

A prudência é a reta razão do que deve ser feito. Portanto é necessário que o ato principal da prudência seja o ato principal da razão orientado ao que deve ser feito. Nela se distinguem três atos: o primeiro é deliberar, ao qual compete a descoberta, porque deliberar é procurar. O segundo ato é o julgamento relativo ao que foi descoberto, o que é função da razão especulativa. Mas a razão prática, ordenada a ação efetiva, vai mais longe e é seu terceiro ato, comandar. Este ato consiste em aplicar à ação o resultado obtido na descoberta e no julgamento. E porque este ato está mais próximo do fim da razão prática, segue-se que este é o ato principal da razão prática e, conseqüentemente, da prudência (AQUINO, 2004, p. 598).

É impossível estar a bem-aventurança do homem em um bem criado. A bem-aventurança é um bem perfeito, que totalmente aquieta o desejo, pois não seria o último fim, se ficasse algo para desejar. O objeto da vontade, que é o apetite humano, é o bem universal, como o objeto do intelecto é a verdade universal. Disto fica claro que nenhuma coisa pode aquietar a vontade do homem senão o bem universal. Mas tal não se encontra em bem criado algum, a não ser só em Deus, porque toda criatura tem bondade

participada. Por isso, só Deus pode satisfazer plenamente a vontade humana (AQUINO, 2003, p. 61).
De dois modos é movida a vontade: quanto ao exercício do ato e quanto à especificações do mesmo, que são pelo objeto. Pelo primeiro modo, a vontade não é movida necessariamente por objeto algum, porque pode alguém não pensar em objeto algum, e conseqüentemente não ter o ato de o querer. Quanto ao segundo modo de moção, a vontade é necessariamente movida por um objeto, mas por outro não. Se é proposto a vontade um objeto que seja universalmente bom e segundo todas as considerações, a vontade necessariamente tenderia para ele, se está querendo algo, mas não poderia querer o oposto. Se, porém, ela propõe a si um objeto que não seja bom segundo todas as considerações, não tenderia necessariamente para ele. Como a falta de qualquer bem tem a razão de não-bem, por isso, só aquele bem perfeito, ao qual nada falta, é o bem que a vontade não pode deixar de querer, e este bem é a bem-aventurança (AQUINO, 2003, p. 164).
A virtude designa certa perfeição da potência. Mas a perfeição de uma coisa é considerada, principalmente, em ordem do seu fim. Ora, o fim da potência é o ato. Portanto, a potência será perfeita na medida em que é determinada por seu ato. As potências racionais próprias do homem não são determinadas a uma coisa só, antes se prestam, indeterminadamente, a muitas coisas. Ora, é pelos hábitos que elas se determinam aos atos. Por isso as virtudes humanas são hábitos (AQUINO, 2003, p. 95).
Para agir bem, é necessário que não só a razão esteja bem disposta pelo hábito da virtude intelectual, mas que a potência apetitiva também o esteja pelo hábito da virtude moral. Tal como o apetite se distingue da razão, assim também a virtude moral se distingue da intelectual. E como o apetite é princípio dos atos humanos enquanto participa, de algum modo, da razão, assim o hábito moral tem a razão de virtude humana, na medida em que se conforma com a razão (AQUINO, 2004, p. 132).
Entre as vitudes teologais, será mais excelente aquela que mais alcançar a Deus. Ora, a fé e a esperança alcançam Deus na medida

em que recebemos dele ou o conhecimento da verdade ou a posse do bem. Mas a caridade alcança Deus para que nele permaneça e não para que dele recebamos algo (AQUINO, 2004, p. 304).
No que têm o uso da razão (a prudência) se encontra em ato com respeito às coisas necessárias para a salvação; e pelo exercício ela merece o aumento até chegar à perfeição, com as outras virtudes. Por isso o Apóstolo diz: o alimento sólido é para os adultos que, em virtude do costume, têm os sentidos exercitados no discernimento do bem e do mal (AQUINO, 2004, p. 609).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Qual a influência da tradição filosófica e teológica no pensamento de Tomas de Aquino?

2) Na estrutura do agir ético proposto por Tomas de Aquino, qual a importância das virtudes?

3) Que distinção que Tomas de Aquino faz entre virtudes morais, intelectuais e teologais?

4) Por que a virtude da prudência é considerada por Tomás como uma virtude especial?

5) Estabeleça uma distinção entre a definição de prudência proposta por Tomás de Aquino e a phronesis prudência de Aristóteles:

IV- SUGESTÃO DE LEITURA

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Volume I. São Paulo: Loyola, 2001.

________. *Suma Teológica.* Volume III. São Paulo: Loyola, 2003.

________. *Suma Teológica.* Volume IV. São Paulo: Loyola, 2005.

________. *Suma Teológica.* Volume V. São Paulo: Loyola, 2004.

BOFF, Leonardo. *Ética e moral; a busca por fundamentos.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

GARDEIL, H. D. *Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino.* Tradução Pe. Augusto J. Chiavegato. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. "A Prudência Segundo Tomás de Aquino". *Revista Síntese Nova Fase.* v. 20 n. 62. Belo Horizonte, 1993, p. 365-385.

RASSAM, Joseph. *Tomás de Aquino.* Lisboa: Edições 70, 1969.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia;* antigüidade e idade média. São Paulo: Paulus, 1990.

THONNARD, F. J. *Compêndio de história da filosofia.* Tradução de Valente Pombo. São Paulo: Editora Herder, 1968.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino;* sua pessoa e sua obra. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

VAZ, H. C. de Lima. *Escritos de filosofia IV:* Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola, 2002.

ZINGANO, Marco. “A alma em Aristóteles; a expressão da complexidade da vida”. *Revista Mente Cérebro e Filosofia*. 1. ed. São Paulo: Duetto Editorial, p. 57.

SANTO AGOSTINHO: DO MANIQUEÍSMO AO LIVRE ARBÍTRIO

Igor Diniz Pereira[6]

1- COMENTÁRIO

1 O Maniqueísmo

Não é raro hoje em dia ouvirmos em programas de televisão conversas cotidianas com o termo "Maniqueísmo". Mas, será que sabemos realmente do que trata esta palavra? Em que consiste a ideia maniqueísta?

No estudo de Santo Agostinho é fundamental que façamos uma breve apresentação da temática maniqueísta, posto que o filósofo foi adepto desta tradição maniqueísta durante quase dez anos e, após sua conversão ao cristianismo, passou a combater e refutar veementemente a doutrina maniqueísta. Este antagonismo latente entre o autor e a tradição maniqueísta influenciou de maneira definitiva uma grande parte das obras e escritos filosóficos de Santo Agostinho. Por isso, faremos uma introdução ao pensamento Maniqueu para que possamos visualizar posteriormente com mais clareza as divergências entre o pensamento maniqueísta e as ideias agostinianas.

O Maniqueísmo foi uma espécie de filosofia e religião que teve início próximo da data de 216 d.C. com nascimento de Mani. Este seria (como podemos encontrar nos seus próprios escritos)

---

[6] Por haver trancado a matrícula no curso, o estagiário foi substituído antes do término do projeto por Guilherme dos Santos, aluno do 2º ano, que contribuiu com a revisão final do presente texto, inserindo os extratos que faltavam.

uma espécie de messias que tivera sido anunciado por Jesus Cristo, e também o mensageiro de uma nova religião que viria a ser chamada de maniqueísmo, religião esta que se difundiu no mundo, mesmo depois da morte do profeta Mani, por grande parte da Ásia, Europa e África.

O foco principal desta religião consiste em tentar explicar de que maneira podemos justificar as desgraças do mundo, tendo o entendimento e a crença de que existe um Deus superior, soberano – que é detentor de todo o bem do mundo –, ou seja, como pode existir a maldade no mundo, as desgraças, sendo que Deus é o próprio bem? Ou: seria Deus a causa do mal?

A questão que será tratada por Santo Agostinho em relação ao maniqueísmo encontra-se enraizada neste impasse como podemos observar no relato agostiniano em seu livro *As confissões,* no qual ele relembra quais eram suas angústias no tempo em que seguia a doutrina maniqueísta:

> Com efeito, quando meu espírito se esforçava por voltar a fé católica, sentia-se repelido, porque a opinião que formava da fé católica não era exata [...] . Parecia-me injusto crer que não tivésseis criado nenhum mal do que acreditar que provisse de Vós a sua natureza tal qual eu imaginava. Com efeito, o mal aparecia à minha ignorância não só como substância mas como substância corpórea, já que na minha mente não podia formular a idéia senão de um corpo sutil difundido pelo espaço [...]. Daqui deduzia eu a existência de um certa substância do mal que tinha uma massa feia e disforme – ou fosse grosseira como a que chamam terra ou tênue e sutil como o ar – a qual eu julgava ser o espírito maligno investindo a terra. E porque a minha piedade, como quer que ela fosse me obrigava crer que a bondade de Deus não criou nenhuma natureza má, estabelecia eu duas substâncias opostas a si mesmas, ambas infinitas: a do mal, mais diminuta, e a do bem, mais extensa. Deste princípio pestilencial provinha as restantes blasfêmias (SANTO AGSOTINHO, 1955, *apud* COSTA, 2003, p.39).

Para resolver a questão proposta anteriormente, os maniqueus sugeriram uma concepção dualista da realidade, uma divisão entre bem e mal, para que Deus não fosse responsabilizado pelos males do mundo, ou seja, retirar de Deus a proveniência do mal.

Para argumentar em defesa desta teoria ensinavam que coabita no mundo a natureza boa (proveniente de Deus) e a natureza má, ou, matéria má, e evidenciam que o mal e o bem possuem potências e forças em pé de igualdade, porém o bem (luz) é maior em quantidade e possui beleza, inteligência, ao contrário do mal.

Entendendo que o homem possui uma natureza má intrínseca em sua alma, os maniqueus acreditavam ter a reposta para o mal moral, para justificar as más ações dos homens. De acordo com o livro *Maniqueísmo, história, filosofia e religião*, tratando desta resposta maniqueísta ao problema do mal moral:

> ali as pessoas acreditavam ter encontrado uma resposta para o problema do mal moral no homem, posto que nesta acreditava-se com intensidade que o homem não era totalmente livre, pois uma de suas partes, o corpo ou a matéria, era ontologicamente má, sendo o homem deterministicamente condenado a praticar o mal, conforme diz Santo Agostinho em uma de suas obras antimaniquéias, *Sobre as duas almas, contras os maniqueus,* ao narrar a sua condição enquanto maniqueu:
> Acreditava eu que minha liberdade somente poderia se identificar com uma parte de mim mesmo, a minha alma boa. A outra, a maior parte de mim mesmo, era totalmente estrangeira a este oasis de pureza. A febre de minhas paixões, minhas cóleras, minha sexualidade, meu corpo, fonte de corrupção, e tudo mais, pertence ao universo onde prolifera a natureza má (COSTA, 2003, p. 89).

Concluímos, portanto, que para os Maniqueístas o mal é determinístico, materialista; não é de responsabilidade do homem ou fruto de sua livre escolha. O mal maniqueísta é natural, é a matéria má pecando em nós.

2 O Livre-Arbítrio

Santo Agostinho, ao longo de seu árduo trabalho filosófico e sua conversão ao cristianismo, desenvolveu a tese do Livre-Arbítrio para explicar o impasse relativo ao mal moral que antes, durante o tempo em que seguia a doutrina maniqueísta, não conseguia explicar. A tese agostiniana do livre-arbítrio consiste basicamente nos conceitos de liberdade e vontade livre.

O voluntarismo é de suma importância para entendermos por que razão os homens agem mal, pois é na vontade corrompida que, segundo o autor, consiste o mal moral ou o pecado. Vale a pena ressaltarmos que ao tratar do pensamento de Santo Agostinho sempre devemos nos atentar ao plano de fundo em que este se apoia - sua devoção católica, cristã, teísta, por isso é cabível sempre que fizermos alusões a Deus, entender como bem, e ao mal como pecado.

Se para os maniqueus o mal era uma substância, uma matéria intrínseca à natureza humana, para Santo Agostinho, após sua conversão ao cristianismo, não era assim. Agostinho defende a ideia de que não existe uma natureza má. O mal, para o filósofo em questão, seria algo com menor porção de bem, ou a ausência de bem, e não uma realidade em si mesma.

Quando o autor tenta explicitar acerca do mal moral, das más ações dos homens no mundo, ele nos apresenta o livre-arbítrio, que seria, segundo o autor, a liberdade concedida por Deus aos homens. Neste contexto do livre-arbítrio encontra-se nossa vontade,

e segundo ele o homem bom, aquele que goza da paz da vida situada nas boas ações, utiliza da boa vontade, da razão, para praticar suas ações. A boa vontade seria aquela praticada com amor às coisas eternas e atemporais, que, no limite, podemos entender como Deus. Sendo assim, qual seriam as ações que, de fato, poderíamos vincular ao mal moral? De acordo com o autor, o mal moral seria o fruto de ações praticadas com uma vontade corrompida. A vontade corrompida seria toda a ação que o homem pratica visando uma segunda classe de amor, o amor enquanto sinônimo de paixões, ou libido, o amor às coisas mundanas, corpóreas e temporais. Nesta passagem da obra de Santo Agostinho, *O livre-arbítrio*, vemos a diferença entre o bem e o mal:

> Agora é o momento de examinarmos com cuidado se cometer o mal é outra coisa do que menosprezar e considerarmos os bens eternos – bens dos quais a alma goza por si mesma e atinge também por si mesma e aos quais não pode perder, caso os ame de verdade –, e ir em busca dos bens temporais como se fossem bons e admiráveis. Bem esses experimentados com o corpo, a parte menos nobre dos homens, que nada tem de seguro. Para mim, todas as más ações, isto é, nossos pecados, podem estar vinculados nesta categoria (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 68).

A partir deste raciocínio iniciamos uma nova questão, pois vimos ser no livre-arbítrio, concedido por Deus, a ocasião onde encontramos o pecado. Em nossa vontade livre está a nossa escolha de proceder bem ou mal, a questão que nos resta, portanto, é investigar se, posto que é no livre-arbítrio que a má ação se encontra, seria o livre arbítrio um mal?

Será que, para Santo Agostinho, Deus seria responsável por ter criado e nos concedido algo de mal? Haveria alguém em quem poderíamos responsabilizar pelos males do mundo?

3 O Livre-Arbítrio é um mal?

Tendo em vista que para Agostinho Deus é o sumo bem, o provedor de todos os bens do mundo, seria difícil entender que o filósofo acreditaria que o livre-arbítrio, ou qualquer outro bem concedido por Deus, seria um mal.

> Ora, todo bem procede de Deus. Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus. Considera agora, de onde pode proceder aquele movimento de aversão que nós reconhecemos construir o pecado – sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus. (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 143).

A justificativa encontrada pelo autor da obra *O Livre-arbítrio*, para o mal moral, lhe fornece subsídios para uma argumentação que refutará a tese maniqueísta de que o homem possui uma natureza má, e já que esta natureza pertence ao homem, ao proceder de forma má, o homem não possui responsabilidade por suas ações.

O argumento agostiniano entende o livre-arbítrio como um bem concedido por Deus, pois a ação humana só é capaz de possuir valor e ser merecedora de louvor caso seja fruto da livre escolha do homem, da razão humana. A vontade de seguir nossa razão e proceder de forma boa, ou não é mérito, ou demérito do homem. Assim, Santo Agostinho retira de Deus qualquer possibilidade de ser responsável pelas ações humanas e deixa aos homens a responsabilidade por seus atos. O homem é detentor de sua livre escolha.

Entende-se, portanto, segundo o autor, que tudo o que existe no mundo é proveniente de Deus, assim, o livre-arbítrio também

o é; porém, mesmo que seja na ocasião do livre-arbítrio que o pecado se encontre, não podemos classificá-lo como um mal. O livre-arbítrio, para o autor, é um bem, mas não em total perfeição e excelência; é um bem e a condição necessária para sermos livres e responsáveis por nossas ações.

11- EXTRATOS

Buscava a origem do mal, mas buscava-a erroneamente. E, ainda mesmo nessa indagação, não enxergava o mal que nela havia. Obrigava a passar, ante o olhar do meu espírito, todas as criaturas, tudo o que nelas podemos ver como a terra, o mar, o ar, as estrelas, as árvores e os animais sujeitos à morte, bem como aquilo que não vemos nela, como firmamento do céu, todos os anjos e todos os espíritos celestes. Mas, como se estes últimos fossem corpóreos, a minha imaginação colocou-se a uns nuns lugares e outros em outros (SANTO AGOSTINHO, 2000, p. 176).

Deste modo já vós, ó meu Auxílio, me tínheis libertado daquelas prisões. Entretanto buscava, sem êxito, a origem do mal. Porém não permitíeis que eu, nas ondas do pensamento, me apartasse daquela fé pela qual acreditava na vossa existência, na vossa substância inalterável, na vossa providência para com os homens, e na vossa justiça. Cria em Jesus Cristo, vosso Filho, na Sagrada Escritura, que a autoridade da vossa igreja recomenda. Cria que Vós estabelecestes um caminho de salvação para com os homens em direção àquela vida que começa após a morte.

Salvos e bem arraigados, no meu coração, estes princípios, investigava angustiosamente a origem do mal. Que tormentos aqueles do meu coração parturiente! Quantos gemidos meu Deus! (SANTO AGOSTINHO, 2000, p.181).

Ag. Se um homem matar a outro, não por desejo de conseguir alguma coisa, mas pelo temor de que lhe suceda algum mal? Não seria esse homem homicida?

Ev. Certamente o seria. Mas nem por isso sua ação deixaria de ser dominada pela concupiscência. Pois aquele que mata um homem levado pelo medo, deseja, sem dúvida, viver sem medo (SANTO AGOSTINHO, 1995 p. 33).
Ag. Com efeito, desejar vida sem temor, não só é próprio de homens bons, como também dos maus. Com esta diferença, porém: os maus, ao contrário, desejam uma vida sem temor, para gozar plena e seguramente de tais coisas, e para isso esforçam-se de qualquer modo para afastar todos os obstáculos que o impeçam. Levam então vida criminosa e perversa – vida que deveria antes ser chamada de morte.
Ev. Confesso meu erro, e alegro-me muito de haver compreendido claramente a natureza desse desejo culpável que se chama paixão. Agora, vejo com evidência em que consiste esse amor desordenado por aquelas coisas terrenas que se podem perder contra a própria vontade (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 35).
Desse modo, o homem torna-se orgulhoso, curioso e dissoluto, e fica sujeito a um tipo de vida a qual, em comparação à vida superior anteriormente descrita, é antes morte. Apesar de tudo é claro que sua vida continua submissa ao governo da Providência Divina, que põe todas as coisas em seu lugar e retribui a cada um conforme os seus méritos (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 141).
Com efeito, não pode existir realidade alguma que não venha de Deus. De fato, em todas as coisas nas quais notares que há medida, número e ordem, não hesites em atribui-las a Deus, como seu ator. Aliás, a um ser ao qual tiveres retirado completamente esses três elementos, nele nada restará. Absolutamente. Porque mesmo se nele permancesse um começo qualquer de perfeição desde que aí não encontres mais a medida, nem o número, nem a ordem: visto que em toda parte onde se encontrarem esses três elementos existe a perfeição plenamente realizada – tu deverias retirar mesmo um início de perfeição que parecesse até ser apenas certa matéria oferecida ao artífice para que trabalhe com ela e a aperfeiçoe. Porque – se a perfeição em sua realização completa é um bem – o começo dessa perfeição já é certo bem. Assim, se acontecesse a supressão total do bem, o que restaria não é um quase nada, mas sim um absoluto nada.

Ora, todo bem procede de Deus. Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus. Considera agora, de onde pode proceder aquele movimento de aversão que nós reconhecemos construir o pecado – sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 142-143).

Ag. Penso, portanto, que tu te lembras como em nosso primeiro diálogo (I,11,21) ficou suficientemente estabelecido que nada pode sujeitar o espírito à paixão, a não ser a própria vontade. Porque nem um agente superior nem um igual podem constrangê-la a esse vexame, visto que seria injustiça. Tampouco um agente inferior, porque esse não possui poder para tal. Resta, portanto, que seja próprio da vontade aquele movimento pelo qual ela se afasta do criador e dirige-se às criaturas, para usufruir delas. Se, pois, ao declarar esse movimento culpável (e para ti apenas duvidar disso parecia irrisório), certamente, ele não é natural, mas voluntário (SANTO AGOSTINHO, 1995, p.149-150).

Ag. Considera, agora, eu te rogo, com quanta cegueira dizem: "Se Deus previu minha vontade futura – visto que nada pode acontecer senão o que ele previu – é necessário que eu queira o que ele previu. Ora se isso fosse necessário, não seria mais voluntariamente que eu quis – forçoso é reconhecê-lo -, mas por necessidade." Ó insólita loucura! Pois como não pode acontecer nada senão o que foi previsto por Deus – a vontade da qual ele previu a existência futura é vontade livre (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 157).

Ev. Eis que agora não nego mais, antes admito que tudo o que Deus previu aconteceu necessariamente. Mas se ele previu os nossos pecados, foi de tal forma que haveríamos de guardar nossa vontade. E esta não deixa de ser livre, e estar sempre posta sob nosso poder (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 159).

Constitui um erro comum à maioria dos homens quando, ao conceber-me seu espírito a existência de relidades melhores, não as procura com os olhos corporais, em seus lugares próprios. Seria por exemplo, como se alguém, percebendo pela razão a perfeita redondeza do círculo, se irritasse por não o encontrar em uma voz,

caso ainda não tivesse visto nenhum outro corpo redondo além dessa futura. Semelhantes a esse homem são aqueles que vêem em sua mente, por uma idéia verdadeira que uma criatura seria melhor, se, mesmo dotada de vontade livre, ficasse sempre fixa em Deus, sem nunca haver de pecar. E de outro lado, ao constatar os pecados dos homens, se contristassem, não de que eles continuem a pecar, mas de que tenham sido criados de tal modo que sempre quiséssemos gozar de sua imutável verdade, sem jamais aceitar o pecado (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 165).
Caso a vontade livre não devolver a Deus o que lhe deve pela prática da virtude, dará glória a Deus por um justo castigo. (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 200).
Ninguém é responsável pelo que não recebeu. Contudo, é culpado, com justiça, se não fizer o que devia. Ora, é dever fazê-lo quem recebeu uma vontade livre e uma capacidade suficientemente grande para isso (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 202).
Ag. Mas enfim, anteriormente à vontade, qual poderia ser a causa determinante da vontade? Realmente, ou bem é a vontade ela mesma, e não se sai dessa raiz da vontade; ou bem não é a vontade, e então não há pecado algum. Logo, ou a vontade é a causa primeira do pecado, e nenhum pecado será causa primeira do pecado, e a nada se pode imputar justamente o pecado a não ser a quem seja dono da vontade. Ou, afinal, a vontade não será mais a causa do pecado e, assim, não haverá mais pecado algum (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 207).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO:

1) Explique em que consiste a concepção dualista de mundo proposta pelo Maniqueísmo.

2) Na tradição maniqueísta, o mal moral no mundo é de responsabilidade do homem?

3) Em quais conceitos consiste a tese do livre-arbítrio proposta por Santo Agostinho?

4) De acordo com Santo Agostinho, seria o livre-arbítrio um bem ou um mal?

5) Demonstre como Santo Agostinho explica a proveniência das más ações no mundo.

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. 5.ed. São Paulo: Paulus, 1995.

______. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).

______. *A Natureza do bem*. 2.ed. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

ARENDT, Hannah. *O Conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

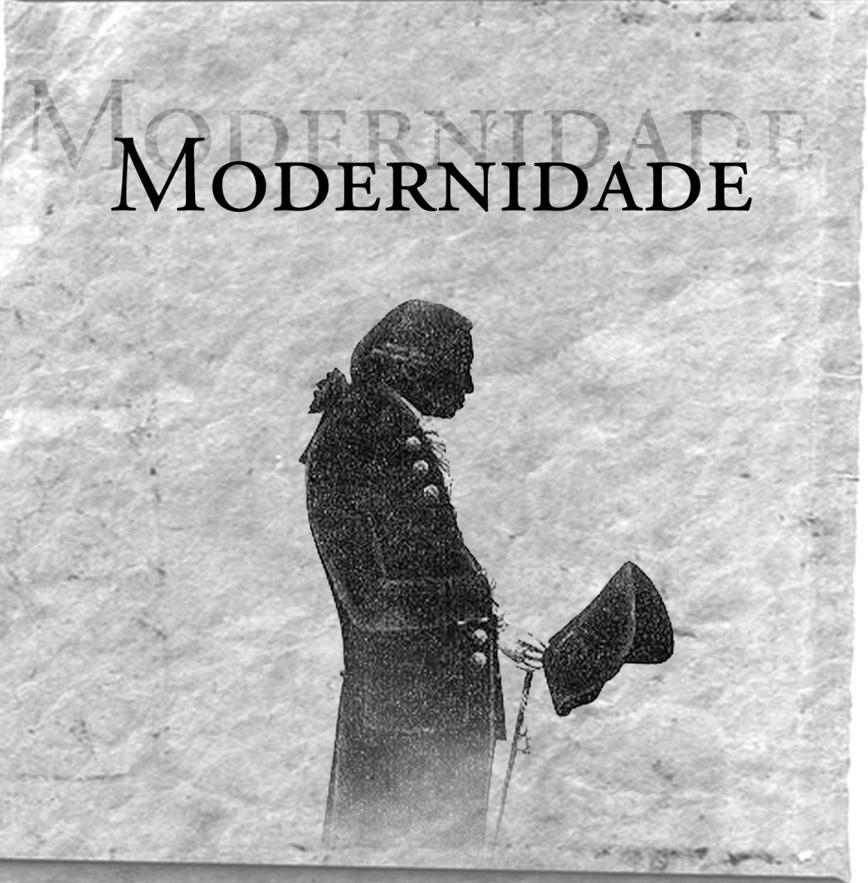
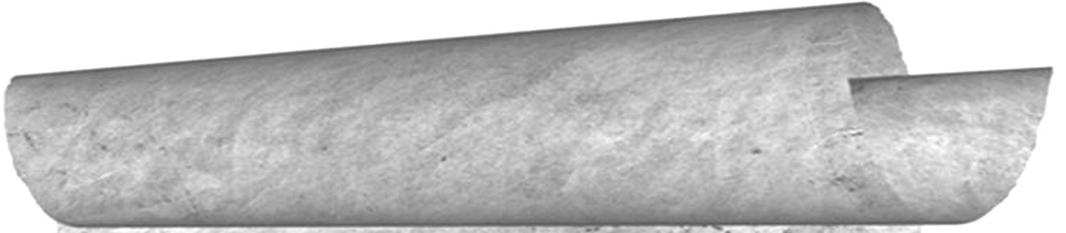
COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O Problema do mal em Santo Agostinho:* apropriação e superação do Neoplatonismo. *In*: BAUCHWITZ, Oscar (Org.). *O Neoplatonismo*. Natal: Argos, 2001.

______. *O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNIAP, 2002.

______. *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2003.

GILSON, Etiene. *A filosofia na idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

______. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

MARROU, Henry; BONNARDIÈRE, A.M.L. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Tradução de Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1957.

MODERNIDADE

MONTAIGNE E O CETICISMO

Francisco Prado Rosa

I- COMENTÁRIO

1 Introdução ao Ceticismo

Michel de Montaigne nasceu em 28 de fevereiro de 1533, no castelo de Montaigne na França. Em 1570, completou os primeiros dois volumes de sua obra intitulada *Ensaios*, e a publicou em 1580, republicando-a depois em 1588 numa edição aumentada, incluindo o livro três.

Dentro dos *Ensaios* trabalharemos com o capitulo XII do livro segundo, intitulado *Apologia de Raymond Sebond*. Neste ensaio podemos verificar argumentos que mostram os flertes do filósofo com o ceticismo. O ceticismo surgiu na Grécia, um dos seus idealizadores foi Pirro de Elis (360 a.C-275 a.C), e, anos mais tarde, na segunda metade do século II e início do século III, um médico e filósofo grego chamado Sexto Empírico desenvolveu ainda mais essa doutrina com sua obra *Hipóteses pirrônicas*. No ensaio *Apologia de Raymond Sebond,* Montaigne apresenta vários argumentos que levam à incerteza sobre a apreensão de um conhecimento verdadeiro. Para isso, o método escolhido pelo filósofo é o de adversar a toda razão uma razão igual, a fim de negar o dogmatismo e instaurar a dúvida em relação às teorias que se apresentam, pretendendo ter encontrado a verdade absoluta.

O ceticismo ficou durante um longo período no esquecimento,

praticamente toda a idade média. Dito isto, foi apenas no século XV, na Itália, que se colocou a obra de Sexto Empírico. E um pouco mais tarde, com a tradução desta para o latim, o ceticismo voltou a ser empregado novamente nas discussões filosóficas da época. Montaigne é considerado o principal responsável pela ampla divulgação do ceticismo no início da idade moderna durante o renascimento.

Realizaremos aqui uma breve reconstrução dos argumentos de Montaigne no ensaio *Apologia de Raymond Sebond,* em que ele critica a vaidade do homem por ser homem, ser dotado de razão, e ter a posse da ciência e a aproximação desses argumentos ao ceticismo antigo de Pirro e Sexto Empírico.

Montaigne, realizando uma vontade de seu pai, traduziu do espanhol para o francês a obra do teólogo catalão Raymond Sebond, intitulada *Teologia natural*, e, enquanto se dedicava a este trabalho, pôde averiguar que era uma obra de estrutura sólida, mesmo achando ousado e corajoso o objetivo do autor, que se propõe a provar contra os luteranos e ateus todos os artigos de fé da religião cristã, baseando-se unicamente em razões humanas e naturais. Vale frisar que Montaigne está inserido em um contexto complexo neste sentido, já que a reforma religiosa de Lutero está no centro das atenções. Montaigne se propõe a destruir as duas principais objeções feitas pelos ateus e luteranos à obra do teólogo Raymond Sebond: a primeira consiste na impossibilidade de se apoiar na razão, que é puramente humana, para ratificar algo que somente é possível conhecer pela graça divina; e a segunda é que os argumentos de Raymond Sebond são fracos e podem facilmente ser superados por argumentos mais fortes e bem construídos.

2 Respostas de Montaigne

Para responder a primeira objeção e defender Sebond, Montaigne argumenta que embora não seja perito em teologia, ele acredita que a religião firma seus pilares apenas na fé e que esta nos é dada pela graça de Deus, mas que não há nada de errado em usar a razão para alcançar esta mesma fé. Ele diz que a razão é incompetente para falar a respeito dos artigos de fé, contudo, na falta da presença da iluminação criada pela fé, podemos empregar meios humanos, assim como Sebond entendia. Ao prosseguir com sua defesa a Sebond, Montaigne argumenta que as verdades de fé podem ser verificadas e constatadas racionalmente, o que faz com que o filósofo coloque antes a fé como fundamento da religião, para só admitir que esforços como o de Sebond são válidos após a fé, auxiliando-a e não antes da iluminação divina. Ilustrando os argumentos do teólogo a fé os tornaria firmes e sólidos. A abordagem de Montaigne atinge a teologia racional, e traça as trilhas para uma visão religiosa mais cheia de fideísmo, ou seja, uma concepção que insiste na ideia de que a fé não precisa da razão, mas é juiz da razão e de suas pretensões.

Para responder a segunda objeção e criticar os que consideram as razões de Sebond fracas e incapazes de estabelecer o que pretendem, Montaigne procura mostrar que todo raciocínio tem falhas e, dessa forma, Sebond não deveria ser criticado por seus erros. Ele usa uma argumentação de caráter cético para arguir a favor da ideia da vaidade por parte dos contrários a Sebond. A vaidade destes apareceria nas várias formas que assume a vaidade humana, principalmente a crença do homem em se achar superior às outras criaturas, na confiança de ser homem, por ser dotado de razão e ter posse da ciência.

O homem julga que, mesmo desprovido da luz divina, pode compreender o universo. Assegurando a herança de teorias antropocêntricas vindas do neoplatonismo e estoicismo, não passa, porém, de uma criatura impregnada pela vaidade, insignificante, e cujo egocentrismo o faz acreditar que pode conhecer o mundo, e que o mesmo foi feito e se move de acordo com seu bel-prazer. Segundo Montaigne, querer justificar ou explicar, por meio de suas luzes naturais, realidades que se deduzem à compreensão do homem é um equívoco muito grande. O homem é parte do universo, não seu centro. E como tal, não pode arriscar, mediante sua ciência, estabelecer limites e regras ao poder divino e submeter Deus e seus entraves às leis de sua compreensão falha, fazendo com que se possa acreditar que o homem pode ser maior que o ser eterno e infinito.

3 Argumentos de Montaigne

De forma primeira, para melhor apontar a "vaidade do homem", e criar uma atitude cética com relação às manias humanas de pensamento, Montaigne compara os homens com os animais, com a clara intenção de humilhar o homem e sua razão orgulhosa, mostrando que este mesmo homem não tem boas razões para se autoproclamar superior a eles. Quando comparamos o homem com os animais, descobrimos que eles possuem algumas faculdades admiráveis que não existem nos homens, e que a racionalidade da qual o homem tanto se orgulha não deixa de ser uma forma de comportamento animal. A vaidade do homem em achar-se superior aos outros animais estaria calcada na ideia de que o homem tem o uso da razão como um privilégio exclusivo seu, eliminando assim os animais deste grupo e praticamente criando uma hierarquia natural.

Para criticar essa amostra da vaidade humana, Montaigne cita vários exemplos que demonstram, dada a definição de razão proporcionada, que os animais também parecem possuir aspectos desta mesma racionalidade. Ele ilustra isso, citando animais que parecem empregar raciocínios lógicos em seus comportamentos tais como o da raposa que serve de guia aos habitantes da Trácia, ou o do cão lógico que, supostamente, empregava o silogismo disjuntivo, dentre outros casos de animais que parecem possuir faculdades e sentimentos iguais aos dos humanos. Os animais, segundo Montaigne, são capazes de raciocínio, de prudência, de gratidão, de ressentimento, e possuem as mesmas necessidades e prazeres que os nossos. Com respeito à linguagem, temos a palavra, mas os animais também possuem capacidades de comunicação, sejam entre si, e em alguns casos, até com os humanos. Não entender a linguagem dos animais não caracteriza necessariamente um problema com eles, mas pode ser algo vindo do próprio homem. Além disso, Montaigne sugere que o instinto não é inferior a razão, pelo contrário, já que afirma que o instinto atende a seu intento de forma mais competente e natural do que a própria razão.

No que condiz à felicidade, ela se encontra mais entre os simples e ignorantes e não entre os sábios e filósofos. Montaigne se utiliza do exemplo de Pirro, pai do ceticismo, que, vítima de uma tempestade no mar, teria permanecido indiferente e animado os seus companheiros a agirem com a mesma calma de um porco que estava a bordo com eles e contemplava o fenômeno sem qualquer reação de maior pavor. Com esse exemplo, Montaigne sugere que a ignorância propicia a tranquilidade, enquanto o conhecimento provoca a inquietação, que gera a infelicidade. A ciência, diz, tem muitas vezes efeitos problemáticos e não beneficia o homem. Por outro lado, a ignorância e a simplicidade trouxeram ao homem

uma vida mais tranquila, livre de perturbações ou inquietações, favorecendo-o a aproveitar os prazeres da vida e a encontrar a tão querida felicidade. O exemplo do início do parágrafo, entre outros, revelariam que a ignorância é preferível ao conhecimento, e que é esta mesma ignorância e não a ciência das coisas que traz a felicidade e a serenidade da alma.

O ensinamento dos escritores da Bíblia é, segundo ele, agricultar uma ignorância a fim de confiar apenas na fé, pois é somente esta que é capaz de apreender os grandes mistérios de nossa religião, ou, pelo menos, aqueles mistérios que Deus julgou apropriado revelar aos homens. Sem a fé, todos os raciocínios seriam inúteis e sem qualquer precisão. Seria justamente por não haver razão para amparar a fé cristã que se poderia ser um cristão mais puro e receber melhor aquilo que Deus quisesse revelar. Montaigne lembra que os autores bíblicos também quiseram humilhar a razão e rebaixar suas abrasadoras aspirações quando se deleitaram a colocar a vaidade da sabedoria humana, que somente é "loucura diante de Deus". Loucura e principalmente orgulho, pois o homem é apenas criatura que por meio de muitos espinhos coloca-se como ser superior aos outros animais, e quer determinar por si mesmo questões que vão além de sua capacidade cognitiva.

Considerações finais

Os argumentos de Sebond são considerados fracos pelos objetores. Montaigne, todavia, tenta demonstrar que eles são verossímeis e que possuem a força de qualquer espécie de argumento, ou seja, possuem solidez demonstrativa como qualquer outro produzido pela razão humana. Desta forma sua busca é

por combater a razão usando-a contra si mesma. A fim de refutar aqueles que acreditam achar razões mais consistentes que as do teólogo, sua proposta é fazer uma consideração do homem, em cujo favor não há socorro externo, não há apelo à graça divina. A razão é inteiramente cega, afirma Montaigne. E com este argumento ele procura se manter no plano da própria razão humana. Perante às razões dos opositores descrentes, - que confiantes no poder da razão, de fundamentarem a verdade, atacam as demonstrações de Sebond e a religião -, Montaigne apresenta apenas razões contrárias que eles possam aceitar, ou mesmo, demonstrar a fragilidade da razão, baseando-se nela mesma, sem, de modo algum, recorrer a intervenções sobrenaturais, ou mesmo apoiar-se em algum autor que julguem ser uma autoridade. O motivo desta proposta se deve ao fato de os objetores de Sebond aceitarem apenas um combate a razão por ela mesma. Com a finalidade de desestruturar as teses sustentadas pela razão, Montaigne propõe, doravante, outras teses, igualmente defendidas pela razão, que se contrapõem às primeiras. Assim sendo, procura derrotar aqueles que pretendem provar a religião por razões especulativas.

Como poderia Sebond basear-se em outras razões que não as naturais com a finalidade de defender a fé? Objeta Montaigne! Que outras poderiam ser concebidas? Por meio deste argumento ele demonstra e justifica a fraqueza dos raciocínios de Sebond, todavia, apesar da fraqueza destes, não pode haver argumentos melhores do que os por ele apresentado. E enfim ele chega à conclusão de que não é possível chegar a qualquer certeza, usando apenas os raciocínios. Nem mesmo as mais elevadas mentes humanas foram capazes de alcançar a verdade sobre qualquer que seja o assunto valendo-se apenas da razão. Com essas ponderações, como se poderia criticar os argumentos por Sebond apresentado em sua

obra, se o problema é da razão? Então, deve se criticar essa última, e não Sebond.

Apresentando a pusilanimidade da razão, Montaigne em sua *Apologia* culmina, pelo fato de tanto criticar a racionalidade, tecendo uma crítica a obra de Sebond, bem como de sua fundamentação racional. Desta forma, pode-se dizer que aquilo que pretendia ser uma defesa, torna-se na verdade uma crítica a ela. E todo projeto de defesa da religião proposta na obra do autor por ele defendida racionalmente não é possível, pois se a razão não é capaz de se sustentar, também não pode sustentar outras coisas, tendo em vista que, se o alicerce não se sustenta a si mesmo, não poderia sustentar uma casa. Doravante podemos dizer que a defesa fideísta da religião cristã, feita por Montaigne, está baseada na demonstração da fraqueza dos argumentos usados contra ela e não na força dos argumentos de Sebond. Ao criticar os adversários de Sebond com o emprego de argumentos céticos, Montaigne coloca-lhes em mesmo pé de igualdade. Assim como Sebond não pode provar por intermédio da razão a existência de Deus, os seus adversários ateus também não podem provar o contrário. Tendo em vista que Montaigne ataca os fundamentos dos argumentos, a continuidade de tais não serve nem para um, nem para o outro. E, por fim, pode-se concluir que só é possível conhecer a Deus por meio da fé, não pela razão.

11- EXTRATOS

É em verdade a ciência coisa importante e útil. Os que a desprezam dão prova de estupidez. Não considero, entretanto, seu valor tão elevado quanto o imaginam alguns, como o filósofo Herilo, por exemplo, que a encara como o soberano bem e lhe atribui o poder

que não tem, a meu ver, de nos tornar sensatos e satisfeitos. Ou como outros que nela vêem a mãe de todas as virtudes, resultando da ignorância todos os vícios (MONTAIGNE, 1972, p. 208).

Consideremos a vida incorruptível dos corpos celestes, sua beleza e grandeza, seu movimento contínuo e regulado com tamanha exatidão: "quando contemplamos, no espaço celeste do vasto mundo, o éter imóvel com suas cintilantes estrelas, e meditamos nas sendas do sol da lua" (Lucrécio); consideremos o domínio e o poder que esses corpos exercem não somente sobre nossas existências e nosso destino "pois todos os atos e a vida dos homens dependem da influência dos astros" (Manílio), mas também sobre nossas tendências, nossos raciocínios, nossas vontades, que governam e perturbam segundo o sentido dessa influência como no-lo demonstra a razão: "percebendo o secreto império que tão longínquos astros têm sobre os homens, as leis fixas que regulam os movimentos periódicos do universo e os sinais que determinam o curso dos acontecimentos" (Manílio) (MONTAIGNE, 1972, p. 214)

Platão em sua idade de ouro, sob Saturno, inclui entre os principais privilégios do homem de então o de se comunicar com os animais. Assim, questionando-os e os estudando, conhecia exatamente as faculdades de cada um bem como as diferenças, o que tornava mais agudo seu raciocínio, mais perfeita sua prudência e mais eficiente sua conduta na vida. Haverá melhor prova da insensatez do homem em querer julgar os animais? Esse grande filósofo crê que, quanto à forma corporal de que os dotou a natureza, esta só atendeu aos prognósticos possíveis naquela época. Essa falha que impede nossa comunicação recíproca tanto pode ser atribuída a nós como a eles, que consideramos inferiores. Está ainda por se estabelecer a quem cabe a culpa de não nos entendermos, pois se não o penetramos o pensamento dos animais, eles tampouco penetram os nossos e podem assim nos achar tão irracionais quanto nós achamos (MONTAIGNE, 1972, p. 215)

Os homens que nos servem, fazem-no mais barato e em condições menos agradáveis e menos vantajosas que as de nossos pássaros,

cavalos e cães. Quantos sacrifícios não aceitam em prol do bem-estar desses animais? E nem os mais abjetos servidores fariam de bom grado por seus senhores o que os príncipes se vangloriam de fazer por seus bichos. Diógenes, vendo seus parentes em dificuldades para resgatá-lo, dizia: “É loucura desesperar-se; quem cuida de mim e me sustenta é meu criado”. Os que sustentam bichos deveriam dizer também que são seus servidores e não que se servem deles. Os animais são ainda mais generosos do que nós, pois nunca se viu um leão escravo de outro leão, nem um cavalo de outro cavalo (MONTAIGNE, 1972, p. 219)

Em matéria de sutileza maliciosa, haverá mais evidente que a do asno do filósofo Tales? Carregado de sal, atravessava um riacho quando por acaso deu um passo em falso. Os sacos que carregava molharam-se, o sal dissolveu-se e a carga ficou mais leve. Percebeu-o o asno, e desde então, cada vez que se deparava com um córrego, entrava na água com sua carga, até que, descobrindo a malícia, seu dono passou a carregá-lo com lã. Não produzindo mais o banho o resultado almejado, deixou o asno de entrar na água (MONTAIGNE, 1972, p. 224).

Cem artesãos conheci, e cem lavradores, mais prudentes e felizes do que professores universitários. Com os primeiros gostaria de me parecer. A meu ver, a erudição deve incluir-se entre as coisas necessárias à vida, como a glória, a nobreza, a grandeza, a dignidade, a beleza e a riqueza. Talvez, mas não de modo essencial (MONTAIGNE, 1972, p. 230).

O filósofo Pirro, vítima de uma tempestade no mar, não achou coisa melhor para animar seus companheiros de infortúnio senão incitá-los a imitar a serenidade de um porco que estava a bordo e contemplava o fenômeno sem se apavorar (MONTAIGNE, 1972, p. 231).

Dizem que no Brasil as pessoas só morrem de velhice, o que se atribui à pureza e à calma do ar que respiram, e que, a meu ver, provém antes da serenidade e da tranqüilidade de suas almas isentas de paixões, de desgostos, de preocupações que excitam e contrariam. Ignorantes, iletrados, sem lei nem rei, nem religião alguma, sua vida desenvolve-se numa admirável simplicidade (MONTAIGNE, 1972, p. 232).

O homem não pode ser senão o que é, e sua imaginação só pode exercitar-se dentro dos limites a seu alcance. E diz Plutarco: tem maior presunção quem, não sendo senão homem, fala e devaneia acerca de deuses e semideuses do que quem, ignorando música, julga os que cantam; ou, ainda, quem nunca tendo estado em campos de batalha, discute armas e guerra, imaginando, porque possui algumas noções do assunto, estar apto para compreender os resultados de uma arte que desconhece (MONTAIGNE, 1972, p. 245).

Nossa linguagem tem seus defeitos e suas insuficiências, como todas as coisas. Em sua maioria, as desordens deste mundo têm sua origem nas sutilezas dos gramáticos. Nossos processos nascem somente de discussões engendradas pela interpretação das leis; as guerras, quase sempre, decorrem de nossa incapacidade em exprimir claramente as convenções e tratados concluídos pelos príncipes. Quantas querelas, e querelas importantes, têm resultado da dúvida na interpretação da sílaba (MONTAIGNE, 1972, p. 248).

Em nossa presunção, queremos submeter a divindade à nossa apreciação. Daí os devaneios, os erros espalhados pelo mundo, o qual coloca e pesa em sua balança coisas a serem pesadas com pesos de que não dispõe: "é espantoso verificar até onde vai a arrogância humana após o mais insignificante êxito" (Plínio) (MONTAIGNE, 1972, p. 249).

Quanto a mim, prefiro crer que esses filósofos só se ocuparam de ciência ocasionalmente, como divertimento. Usaram a razão como instrumento frívolo e vão, avançando toda espécie de idéias estranhas, ora com seriedade, ora com ironia. Esse mesmo Platão, que define o homem como definiria uma galinha, diz, depois de Sócrates, em outro trecho de sua obra, que, em verdade, não sabe o que seja o homem, "uma das peças do mundo mais difíceis de conhecer". Tais opiniões variáveis e instáveis constituem uma confissão tácita, mas evidente, de sua vontade de não sair da indecisão. Esforçam-se os filósofos para que seu modo de ver nem sempre apareça com nitidez; escondem-no sob as folhagens que

lhes oferecem a fábula e a poesia, ou sob outra máscara qualquer, pois nossa imperfeição faz que a carne crua nem sempre convenha a nosso estomago e se deva deixá-la alterar-se, corromper-se. Assim agem; obscurecem por vezes suas opiniões e seus juízos, falsificam-nos para colocá-los ao alcance de todos. Não querem pronunciar-se francamente acerca da ignorância e da fragilidade da razão humana para não fazer medo às crianças, mas as revelam suficientemente sob a aparência de sua ciência confusa e contraditória (MONTAIGNE, 1972, p. 257).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Qual o objetivo de Montaigne no Ensaio *Apologia de Raymond Sebond*?

2) Quais os dois principais problemas encontrados na obra de Sebond?

3) Qual a posição inicial de Montaigne em sua argumentação que vai de encontro a primeira objeção apontada pelos ateus e luteranos a Sebond?

4) Para a segunda objeção Montaigne adota uma postura de colocar em dúvida a razão humana. Que argumentos ele utiliza?

5) Como podemos comparar a racionalidade humana com as dos animais?

6) A ciência e a razão para Montaigne são eficazes a ponto de serem infalíveis?

7) O título do ensaio do autor com o termo "Apologia" no fim é o que diz a palavra ou podemos constatar outro sentido na palavra?

8) Tente refletir sobre a posição de Montaigne na hora de argumentar contra a racionalidade humana.

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

BURKE, Peter. *Montaigne.* Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Loyola, 2006.

CONTE, Jaimir. *O ceticismo de Montaigne*. Monografia (Graduação em Filosofia), Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Florianópolis, 1996.

EVA, L.A.A. "O fideísmo cético de Montaigne". *In*: *Kriterion*. Belo Horizonte, 1992, ano 33, n. 86, p. 42-59.

______. *Montaigne contra a vaidade:* um estudo sobre o ceticismo na Apologia de Raimond Sebond. São Paulo: Humanitas, 2004.

______. *A Figura do Filósofo - Ceticismo e Subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola, 2007.

MONTAIGNE, Michel Eychem de. *Ensaios*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

POPKIN, Richard H. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*, Tradução de Danilo Marcondes de Sousa Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

SEXTO EMPÍRICO. *Esbozos Pirrônicos*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

VILLEY, Pierre. *Os Ensaios de Montaigne*. Montaigne. Ensaios, Livro I. Tradução, prefácio e notas de Sergio Milliet. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Editora Globo, 1961

WEILER, Maurice. *Para conhecer o pensamento de Montaigne*, in. Ensaios de Montaigne, UnB/Hucitec, Brasília, 2. ed. v. III, 1987, p. 3-135.

HOBBES E A LIBERDADE CIVIL

Jasiel Silva Nascimento

1- COMENTÁRIO

1 Do estado natural ao estado civil

Thomas Hobbes de Malmesbury é um filósofo inglês que viveu entre 1588 e 1679. Ele é um escritor conhecido por sua filosofia política, mas escreveu sobre outros temas. Encontra-se na tradição filosófica inserido na corrente jusnaturalista, juntamente com John Locke e Jean Jacques Rousseau, em especial.

Jusnaturalismo, ou direito natural moderno, é um modelo construído a partir da dicotomia estado de natureza x estado civil, e tem no contrato social o divisor de águas, na passagem daquele para este. O estado de natureza é um estado não político, e mergulhado nele, o homem desconhece a vida em sociedade. Naturalmente os homens encontram-se em condições de igualdade, pois todos têm direito a todas as coisas, havendo também igualdade no que tange às paixões e às capacidades, a saber, a razão o impele a fugir da morte, quer dizer, das paixões ao alcance alimentadas por objetos desejantes.

O estado político é, portanto, o período pós-contrato no qual as leis regem as relações humanas. E o contrato social é uma convenção que surge a partir dos atos voluntários e deliberados de cada indivíduo que estão interessados em sair do estado de natureza. Assim sendo, a passagem do estado de natureza para o estado civil não é um produto resultante das próprias forças

internas, por isso não é um processo natural, e sim um processo artificial.

O pensamento político hobbesiano é norteado pela antítese anarquia *versus* unidade, e àqueles que não gostam de Hobbes por ser um autor absolutista vale dizer que ele não está preocupado, portanto, com outra antítese que norteie o pensamento de outros comentadores que seria opressão *versus* liberdade.

> O pensamento político de todos os tempos é dominado por duas grandes antíteses: opressão-liberdade e anarquia-unidade. Hobbes pertence, decisivamente, às fileiras dos que tiveram o pensamento político estimulado pela segunda antítese. O ideal que ele defende não é a liberdade contra a opressão, mas a unidade contra a anarquia (BOBBIO, 1991, p. 26).

O que o autor do *Leviatã* teme é um estado sem leis, onde cada um governe a si mesmo e seja guiado por suas próprias paixões. Tal estado é maléfico e perigoso, pois provoca um estado de guerra generalizada, e na guerra ninguém está seguro, a vida está em risco. A esse estado Hobbes denomina estado natural.

2 O estado de natureza

O homem é o lobo do homem" e "guerra de todos contra todos". Estas duas frases caracterizam bem o que para Hobbes é o estado natural. O estado de natureza é anterior ao estado civil e é caracterizado pelo seu perfil bélico, retratado bem no capitulo XIII do *Leviatã,* que tem como título: "Da Condição da Humanidade Relativamente à Sua Felicidade e Miséria", e também no capitulo I de *Do Cidadão*, "Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil".

Este é um estado em que os homens são guiados por suas paixões e a sua condição é independente de sua vontade. Assim o é porque há um estado de insegurança a qualquer benefício que o homem possa buscar, pois os direitos são muitos, todavia não havendo nada que o garanta é como se não existissem.

> E dado que a condição do homem é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar a mão. Que não possa servir-lhe de ajuda para preservação de sua própria vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluído os corpos dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver (HOBBES, 1983, p.78).

A principal das condições objetivas é a igualdade, e torna-se necessário entender que os homens são iguais tanto em esperança de alcançar seus fins, como em capacidades. Todavia, serem iguais em capacidades não significa que os homens possuem capacidades físicas ou intelectuais iguais, muito pelo contrário. Hobbes explicita que há diferenças significativas entre os seres humanos, tanto no que concerne a um, quanto a outro. A capacidade igual que possuem é a de provocar o maior de todos os males, qual seja, a morte. "São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer coisas maiores (a saber: matar). Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si" (HOBBES,1992, p. 33).

Outro grande problema que aflige os homens no estado de natureza é a escassez de bens, tendo em vista que os desejos são muitos e os recursos são poucos e acontecendo de mais de um

homem desejar o mesmo objeto o clima de desconfiança entre eles cresce, tornando-se inimigos.

> Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro (HOBBES, 1983, p. 75).

A natureza ter dado para todos direito sobre todas as coisas, inclusive os corpos dos outros, provoca um sério problema, tendo em vista não estar estabelecido um critério distinto entre o meu e o teu. Segundo Bobbio, estes três motivos que seguem seriam suficientes para explicar o estado de miséria que é o estado natural: "a igualdade de fato, unida à escassez dos recursos e ao direito sobre tudo, destina-se por si só a gerar um estado de impiedosa concorrência, que ameaça converter-se continuamente em luta violenta" (BOBBIO, 1991, p. 126).

O problema se intensifica quando Hobbes expõe o seu pensamento sobre os seres humanos. Contrariando o pensamento aristotélico, cujo teor expõe em sua política, que acredita no homem como sendo um animal naturalmente político e que sua felicidade está em cumprir este fim, que seria de viver entre seus concidadãos, o homem hobbesiano é mais para insociabilidade que para sociabilidade. "Por outro lado, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário um enorme desprazer)" (HOBBES, 1983, p. 75). Mas buscamos companhia para tirarmos alguma vantagem dela, "portanto, não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito" (HOBBES, 1983, p. 75). A visão que este possui de seus semelhantes não é lisonjeira,

e, segundo Bobbio, quem quisesse escolher uma quantidade de máximas sobre a maldade humana, nas obras de Hobbes, não encontraria embaraços com a escolha.

O autor do *Leviatã* diz que há três causas principais de discórdia entre os homens, a saber; a competição, a desconfiança e a glória. A primeira está ligada aos lucros, a segunda à segurança, e a terceira à reputação. Do fato de serem os homens guiados por suas paixões, e, estando nas condições de igualdade, ter direitos a todas as coisas e havendo escassez de alimentos, não poderia dar outro resultado senão o de uma guerra generalizada; e não uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos. Este não é um estado que abrange apenas lutas armadas, mas também a disposição de travá-las.

> Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalhas é suficientemente conhecida. Portanto a noção de tempo deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante o tempo em que não há garantia do contrário (HOBBES, 1983, p. 76).

Esta condição de guerra não é vantajosa para o homem, pois nela não há lugar para o desenvolvimento e a produção não é possível. Contudo, caso consiga produzir em pequena quantidade, seu fruto torna-se incerto, porque não há nada que garanta a segurança. É um estado precário e miserável, a morte está sempre diante dos olhos.

> Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor do perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta (HOBBES, 1983, p. 76).

3 O pacto social

Como o estado natural não é seguro, pois nele o homem é afligido pelo medo recíproco a todo tempo, os ditames da reta razão conduzem o homem a um estado mais seguro onde há um poder comum que a todos governa. Razão, para Hobbes, é o simples ato de fazer cálculos racionais, ou seja, por meios de cálculos ser capaz de descobrir quais os meios mais adequados para alcançar seu objetivo. Enfim o estado natural é intolerável porque põe em risco o maior de todos os bens, isto é, a vida.

A reta razão sugere ao homem algumas regras para a preservação do maior bem de todos, sendo o estado de guerra um risco à vida. O primeiro preceito da razão é buscar a paz enquanto existir esperança de alcançá-la, mas se não for possível, deve-se buscar a guerra. Segundo Bobbio, estas são regras de prudência, e o homem é obrigado a segui-las apenas se, ao observá-las, tiver garantias de segurança, que é o fim desejado. E neste caso só

haverá resultados satisfatórios se forem respeitadas por todos os membros de um grupo. Daí segue-se outra lei importantíssima para sair do estado de guerra, qual seja, respeitar os pactos. Em suma, no estado de natureza fica difícil aos homens seguir as leis eternas, que são ditames da reta razão, tendo em vista que não há nenhuma garantia que os outros cumprirão um pacto de seguirem as leis naturais. Além dos ditames da reta razão, três paixões guiam o homem para a paz, quais sejam, medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e esperança de consegui-las por meio do trabalho.

Com o intuito de preservar sua vida, impulsionado pela reta razão e pelas paixões, que citamos acima, o homem trilha seu caminho em busca da paz, mas no estado em que se encontra, um estado natural e de guerra, conforme supracitamos, não é possível. Desta forma, a condição para obter seu fim é um acordo entre todos para sair do estado natural e entrar em um estado em que haja garantias que todos cumprirão as leis. Havendo concórdia entre todos, o Estado será formado segundo a razão. Este acordo é um ato de vontade racional, e não se forma naturalmente. O acordo que funda o Estado tem como função estabelecer um poder comum capaz de fazer a lei ser cumprida; por isso todos os membros entregam seu direito a um poder soberano e este se torna responsável por fazer cumprir a lei. No estado civil já é possível pensar no justo e no injusto, pois segundo Hobbes onde não há poder comum não há lei, e não havendo lei não há injustiça. Desta forma o estado social tem não só a incumbência de fazer a lei ser cumprida, mas também de estabelecê-la. E quem garante o cumprimento da lei é o poder da espada, ou seja, as pessoas cumprem a lei devido às punições nelas previstas.

No *Leviatã,* Hobbes dá a seguinte definição de Estado "uma

pessoa, de cujos atos cada indivíduo de uma grande multidão, com pactos recíprocos, fez-se autor, a fim de que ela possa usar a força e os meios de todos, conforme creia oportuno, para a paz e a defesa comuns" (HOBBES, 1983, p. 106).

Enfim, para Hobbes o estado de natureza é um estado ruim para o homem, apesar de gozar de direito a todas as coisas e a liberdade ser absoluta. Nenhum desses bens que se possa ter existe na verdade, tendo em vista que não há nenhuma garantia para gozá-los. A partir do pacto social, o homem é introduzido dentro de uma ordem moral, e assim é preciso fazer tudo para evitar a discórdia e buscar a concórdia, "não faça aos outros, o que não gostaria que fizesse a si" (HOBBES, 1983, p. 79). É preciso haver, dentre outras várias coisas, moderação no uso dos bens. Estes devem ser distribuídos de forma equitativa, e quanto àqueles que não podem ser divididos deve haver um árbitro imparcial para julgar a causa. A sociedade civil é o que leva ao homem, por meio do poder soberano, a real liberdade porque a lei coage, mas por outro lado dá um direito. Assim sendo, na sociedade civil tanto os direitos quanto a liberdade são limitados, porém são reais porque há segurança que garante sua existência.

4 A liberdade civil

Para entender o sentido de liberdade a que Hobbes emprega no seu *Leviatã é* preciso explicitar sua definição:

> Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver

> amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além (HOBBES, 1983, p. 129).

Este é o significado geral de liberdade empregado por Hobbes. Quanto à liberdade do homem ele define: "um homem livre é aquele que, naquelas coisas graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer" (HOBBES, 1983, p. 129). Desta forma, o homem é livre sempre que faz aquilo que tem vontade. Hobbes não nega a liberdade da vontade. Ao realizar sua vontade, desejo ou inclinação, o homem é livre; isto se deve ao fato de não haver nenhum impedimento para que faça o que deseja.

Hobbes argumenta que apesar de em muitas cidades gregas e latinas, as pessoas se orgulharem de serem livres, de tal sorte a haver gravado em suas portas a palavra *libertas,* "como se pode ver na cidade de *Lucca* em letras bem grandes", não se pode inferir daí que as pessoas tivessem lá mais liberdade que em outras cidades. A liberdade que reside nos súditos de cidades democráticas é a mesma que há em cidades monárquicas, pois aos súditos cabe cumprir a lei e a vontade de seu soberano, seja uma assembleia, seja um monarca. Segundo expõe o autor do *Leviatã,* o medo e a liberdade são compatíveis, ou seja, ao se fazer algo por medo da lei a pessoa continua livre. Pois não havia nada que impedisse de tomar decisão diferente.

> O medo e a liberdade são compatíveis: como quando alguém atira seus bens ao mar com medo de fazer afundar seu barco, e apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se portanto da ação de alguém que é livre. Assim também às vezes só se pagam as dívidas com medo de ser preso, o que, como ninguém impede a

> abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa em liberdade. E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no Estado, por medo da Lei, são ações que seus autores têm a liberdade de não praticar (HOBBES, 1983, p. 129).

Todavia, tendo em vista todos os cidadãos no estado civil terem transferido seus direitos em favor da paz e preservação de suas vidas, não poderá descumprir a lei sem praticar uma injustiça, pois está ligado ao pacto por meio do contrato, ficando livre apenas em relação às coisas que não transferiu por meio do contrato. Desta forma, encontra-se autorizado a descumprir uma lei, ou a desobedecer ao soberano, apenas quando este atentar contra sua vida; neste caso, poderá sim resistir da forma que puder.

> Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer (HOBBES, 1983, p. 133).

Com esta definição de liberdade, Hobbes enfrenta os seus problemas em relação àqueles que defendem um estado democrático como sendo um estado em que a liberdade existe de fato. Segundo mantém no cap. XXI do *Leviatã,* a partir do momento em que os seres humanos criaram o homem artificial, tendo em vista a paz, também criaram as cadeias artificiais, as leis civis. E estas prendem os soberanos e os súditos. E o que faz com que estas cadeias não se rompam é o perigo que circunda o estado de natureza.

Desta forma, havendo leis, em todos Estados, o homem encontra-se preso a seu soberano, e não importa se quem governa é um monarca ou uma assembleia, a liberdade é a mesma. O pacto social nos dá segurança e paz, contudo limita nossa liberdade por meio das leis.

11- EXTRATOS

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, que por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo (HOBBES, 1983, p. 74).

E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de garantir é tão razoável como a antecipação; isto é pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. E isto não é mais do que sua própria conservação exige, conforme é geralmente admitido. Também por causa de alguns que, comprazendo-se em contemplar seu próprio poder nos atos de conquistas, levam estes atos mais longe do que sua segurança exige, se outros que, do contrário, se contentariam em manter-se tranqüilidade dentro de modestos limites, não aumentaram seu poder por meio de invasões, eles serão incapazes de subsistir durante muito tempo, se se limitarem apenas a uma atitude de defesa. Consequentemente esse aumento do domínio sobre os homens, sendo necessário para a conservação de cada um, deve ser por todos admitidos (HOBBES, 1983, p. 75).

De modo que na natureza do homem encontramos três causas para discórdia. Primeiro, a competição; segundo a desconfiança; e terceiro a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os

segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome (HOBBES, 1983, p. 75).

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. E o mesmo se passa com todas as criaturas vivas, quando se encontram presas ou limitadas por paredes ou cadeias; e também das águas, quando são contidas por diques ou canais, e se assim não fosse se espalhariam por um espaço maior, costumamos dizer que não têm liberdade de se mover da maneira que fariam se não fossem esses impedimentos externos. Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença. (HOBBES, 1983, p. 129).

Conformemente a este significado próprio e geralmente aceito da palavra, um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer. Mas sempre que as palavras livre e liberdade são aplicadas a qualquer coisa que não é um corpo, há abuso de linguagem; porque o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos (HOBBES, 1983, p. 129).

O medo e a liberdade são compatíveis: como quando alguém atira seus bens ao mar por medo de fazer afundar seu barco, e apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se portanto da ação de alguém que é livre (HOBBES, 1983, p. 129-130).

Porque as leis de natureza (como justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou, em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias as nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém (HOBBES, 1983, p. 103).
A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembléia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que o representa sua pessoa praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, a multidão assim unida numa só pessoa se chama estado, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal,* ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal,* nossa paz e defesa (HOBBES, 1983, p. 105-106).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Segundo podemos extrair do pensamento de Hobbes, uma pessoa continua livre, ou perde sua liberdade, a partir do momento que é coagida a fazer algo, por forças das circunstâncias?

2) O que leva os homens a fazerem o pacto social?

3) No estado natural o gozo da liberdade é pleno. Assim sendo, por qual motivo o ser humano sai dele?

4) Quando Hobbes se refere a igualdade entre os homens, a que exatamente eles está se referindo?

5) Em que diferem o homem pensado por Aristóteles e o homem pensado por Hobbes?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

HOBBES, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

______. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

______. *Os elementos da lei natural e política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de janeiro: Ed.34, 1994

PAVÃO, Aguinaldo. "Considerações sobre o capitulo XIII do *Leviatã* de Hobbes". *Crítica*, Londrina, v.5, n.20, p.389-415, jul/set 2000.

RIBEIRO, Renato Janine. *A marca do Leviatã*. São Paulo: Ática, 1978.

SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

TUCK, Richard. *Hobbes*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2001.

HUME E SUA INVESTIGAÇÃO SOBRE OS PRINCÍPIOS DAS REGRAS MORAIS.

Guilherme Jacobino da Silva

1- COMENTÁRIO

1 Como Conhecemos

O filósofo David Hume nasceu em abril do ano 1711 em Edimburgo na Escócia e morreu em agosto de 1776 na mesma cidade. Ou seja, viveu no século XVIII, período conhecido também como o "século das luzes". Foi juntamente com Adam Smith (1723-1790) e Thomas Reid (1710-1796), entre outros, uma das figuras mais importantes do chamado iluminismo escocês. É visto por vezes como o terceiro e o mais radical dos chamados empiristas britânicos, depois de John Locke (1632-1704) e George Berkeley (1685-1752). Hume influenciado principalmente pelo método utilizado por Newton (1643-1727) nas ciências naturais, em que as conclusões eram tiradas da observação dos fenômenos, limita o conhecimento que pode ser obtido somente pela razão e transfere essa função aos sentidos e a experiência.

Hume pretende em uma de suas obras, intitulada *Investigação acerca do entendimento humano*, como o próprio nome sugere, investigar como conhecemos e finalmente chegar a um método que todos possam seguramente utilizar para alcançar o conhecimento de diversas questões.

Para ele existe um tipo de filosofia denominada como abstrusa (que pode significar obscura, confusa, difícil de compreender) que

pode nos levar a adquirir conhecimentos que não são confiáveis. Por esse motivo, devemos, então, buscar um método que fuja disso:

> O único método para libertar de vez o saber destas questões abstrusas, consiste em examinar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, por meio de uma análise exata de suas faculdades e capacidades, que ela não é, de nenhuma maneira, adequada a assuntos tão remotos e abstrusos (HUME, 1972, p.11).

E começa Hume sua investigação sobre o entendimento humano: todo homem admite, afirma ele, que as percepções do sentido são diferentes da lembrança ou a antecipação do que já sentimos alguma vez. Temos de aceitar que por mais que tragamos em nosso pensamento cópias fiéis do que já sentimos, essas são de certa forma mais apagadas que as originais. E disso conclui que temos dois tipos de percepções, "as menos fortes e menos vivas são geralmente denominadas pensamentos ou idéias (HUME, 1972, p. 16) e "pelo termo impressão, entendo, pois, todas as nossas percepções mais vivas, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos" (HUME, 1972, p. 16). Todas as nossas ideias nascem das impressões. Nos é impossível imaginar algo que nunca esteve presente ao menos de certa forma aos nossos sentidos. Mesmo que consigamos imaginar monstros, fadas, unicórnios ou qualquer outra coisa fantasiosa, estamos apenas pegando algumas de nossas ideias mais simples (que vêm diretamente dos nossos sentidos) e as juntando com outras, formando, com isso, ideias mais complexas (no caso do unicórnio, por exemplo, mesmo que nunca tenhamos visto de fato algum na natureza, estamos pegando duas ideias simples, a de um cavalo e a de um chifre, que já pudemos ter a impressão correspondente na natureza, e as juntamos, formando assim, um unicórnio em nossa imaginação).

Hume diz existir dois gêneros a que estão divididos todos os objetos da razão humana "[...] relações de idéias e de fatos" (HUME, 1972, p. 29). Às relações de ideias, pertencem as questões das ciências matemáticas, já que o conhecimento verdadeiro à respeito dessas são estabelecidos apenas pela aplicação do princípio de não contradição; essas podem ser compreendidas apenas utilizando-se das operações do nosso entendimento, e não precisam necessariamente nem que os objetos da mesma, por exemplo, existam realmente no universo: "embora nunca tenha havido na natureza um círculo ou um triângulo, as verdades demonstradas por Euclides conservarão para sempre sua certeza e evidência" (HUME, 1972, p. 30). Já com as questões de fato (que tratam de acontecimentos, de ações, de uma coisa feita, do que é real), o mesmo não ocorre para Hume, uma vez que, apenas pela operação do nosso entendimento, não podemos encontrar qualquer indício de falsidade ou erro nos fatos, pois o contrário de um fato, não necessariamente gera contradição: "que o sol não nascerá amanhã, é tão inteligível e não implica mais contradição, do que a afirmação que ele nascerá" (HUME, 1972, p. 30). Com nossa razão somente podemos pensar inúmeras coisas (absurdas ou não) a respeito da realidade, e como estas estão na nossa imaginação, da mesma forma como o que poderia ser verdadeiro, fica complicado, como indica o nosso filósofo, distinguirmos uma das outras.

Como então eu poderia saber acerca dos fatos de forma segura? Imaginemos a seguinte situação: um homem qualquer, dotado de faculdades cognitivas como qualquer outro, porém que nunca teve acesso ao nosso mundo chega por aqui repentinamente. Como esse homem poderia ter conhecimento a respeito, por exemplo, de como as leis da natureza regem nosso planeta? Se

eu lhe entregasse uma maçã, e posteriormente perguntasse o que aconteceria caso ele a soltasse, o que ele me responderia? Poderia de imediato responder que ela cairia no chão, como também poderia responder que ela continuaria ali, estática no ar, ou que subiria até o céu, ou ainda que procuraria a árvore da qual foi gerada, assim como qualquer outra resposta que nos pareça nada comum. E isso ele faria, já que com a razão somente não poderia afirmar seguramente sobre os fatos. Para ter a resposta certa da questão que eu lhe faria, ele teria que ao menos ter vivenciado tal evento, necessitaria experimentar essa situação: "[...] aquele homem, desprovido de experiência, jamais poderia conjeturar [...] sobre qualquer questão de fato, nem teria segurança de algo que não estivesse imediatamente presente à sua memória ou aos seus sentidos" (HUME, 1972, p. 45).

Para Hume, portanto, um homem desprovido de experiência não poderia saber nada sobre a realidade do nosso mundo (pelo uso da nossa razão apenas, e não dos nossos sentidos, não poderíamos afirmar nada em relação a qualquer evento), logo, para podermos seguramente investigar o que se encontra no campo das questões de fato, devemos nos orientar pelo seu método empírico, que consiste basicamente em se apoiar na experiência e na observação.

2 Método para atingirmos os fundamentos da moralidade

Como poderíamos chegar a saber o porquê de seguirmos certas leis morais? David Hume quer exatamente chegar à resposta dessa questão. A moral trata de assuntos relativos aos nossos costumes, às regras de boa conduta que seguimos para viver bem com nossos semelhantes. Mas, como e por que adotamos essas

regras? Será que elas foram meras invenções para privilegiar certo grupo de pessoas, por exemplo? Por que será que preferimos certas ações a outras? Essas são algumas das questões que nosso curioso filósofo pretende responder em uma outra obra de sua autoria, intitulada *Investigação sobre os princípios da moral*. Mas antes de nos lançarmos nessa jornada, devemos primeiramente, como já nos orientara Hume no seu outro texto, identificar a que campo estaria vinculada tal investigação: estaria ela ligada às relações de ideias, ou às questões de fato? (já que o proceder para cada uma delas não seria o mesmo).

E é exatamente isso que Hume faz logo no primeiro capítulo das *Investigações sobre os princípios da moral*. Hume começa se perguntando como poderíamos chegar então seguramente a respostas de questões do tipo feito anteriormente. Comecemos com a razão que é do campo das relações de ideias: será que a razão poderia, sem se repousar na experiência, dizer quais ações nos seriam agradáveis ou não, por exemplo?

> Compete à virtude [...] ser *estimável* e ao vício ser *odioso*. É isso que constitui a própria natureza ou essência de cada um deles. Mas poderia a razão ou argumentação distribuir esses diversos epítetos a quaisquer objetos e estabelecer de antemão que este deve produzir amor, e aquele ódio? (HUME, 2005, p. 49).

O que Hume quer nos mostrar é que somente a razão, sem se apoiar nos nossos sentimentos, não pode prever o que nos seria agradável ou não, o que estimaríamos ou ao contrário, abominaríamos ou não. Parece então já termos chegado ao ponto da questão. A moral está no campo das ações, não é do tipo de questões como as da geometria, por exemplo, que conseguimos alcançar a clareza e a evidência apenas pelo raciocínio; logo,

parece-nos que o método mais adequado para tal investigação é o empírico: “sendo essa uma questão de fato, só podemos esperar obter sucesso seguindo o método experimental” (HUME, 2005, p. 52). E nos diz Hume de como será sua investigação:

> Para alcançar esse objetivo, vamos seguir um método muito simples: [...] examinar todos os atributos do espírito que tornam uma pessoa objeto de estima e afeição, ou de ódio e desprezo; bem como todos os hábitos, sentimentos ou faculdades que, atribuídos a qualquer pessoa, implicam louvor ou censura, e poderiam figurar em qualquer panegírico ou sátira do seu caráter e conduta. A pronta sensibilidade que, nestas questões, é tão universal entre os homens, oferece ao filósofo uma garantia suficiente de que nunca estará muito enganado ao compor o seu catálogo, nem correrá qualquer risco de classificar erradamente os objetos da sua contemplação. Basta-lhe consultar por um momento seu coração e decidir se desejaria ou não que esta ou aquela qualidade lhe fosse atribuída, e se esta ou aquela atribuição procederia de um amigo ou de um inimigo (HUME, 2005, p. 51).

3 A utilidade

Hume então prossegue sua investigação seguindo seu método. Começa a analisar um apanhado de qualidades que são por todos sempre estimáveis, que nos agradam, e que por esses motivos, sempre que se manifestam, geram aprovação por onde passam. Vamos então tentar seguir seus passos.

Uma das qualidades que ele considera como sendo das mais apreciadas por todos é a benevolência. A boa vontade com seus semelhantes, acredita o filósofo, é reconhecida por todos como das mais valorosas qualidades que se pode ter.

> Podemos observar que, ao enumerar os louvores merecidos por qualquer pessoa beneficente e humana, há uma circunstância que nunca deixa de ser salientada, que é a felicidade e satisfação que a sociedade deriva das suas ações e bons ofícios (HUME, 2005, p. 56).

Todas as qualidades que são próprias do homem, e tem a ver com o bem da nossa espécie, parecem sempre a todos cativar. Seria o caso também, por exemplo, de qualidades como a generosidade, a filantropia, a justiça, entre outras – e que fique claro, que nosso filósofo, em momento algum, quer recomendar ou orientar todos os homens a seguir sempre o caminho de tais ações virtuosas, por exemplo. O objetivo dele, como dito antes, é o de investigar os fundamentos de nossas regras morais e, acredita Hume, que essas virtudes expostas acima, entre outras, sempre que são apreendidas seduzem por si só o coração de todos. Vamos analisar o caso da justiça por exemplo.

A justiça parece poder ser considerada uma virtude, bastando imaginarmos a imagem de seu contrário, a injustiça, para podermos ver o quanto esta é condenada e malquista por todos. Mas qual será o motivo que nos leva a eleger uma qualidade como virtude e outra como vício?

A justiça nos parece ser essencial e necessária para a paz e segurança de todos. Já a injustiça parece não ter o mesmo mérito. Se pensarmos em um reino, por exemplo, onde seu rei o governa com total injustiça, será que aí todos estariam vivendo bem, com felicidade, seguros, entre outras coisas que almejamos sempre? Provavelmente não. Esta parece ser então uma regra de boa conduta que adotamos por nos proporcionar certas vantagens.

O que Hume consegue encontrar em comum nas regras morais que adotamos, como as que queremos que todos sempre as

sigam, é a utilidade que elas apresentam para toda a sociedade de indivíduos e, consequentemente, ao próprio indivíduo, já que ele se encontra inserido naquela. As regras aceitas por todos são sempre as que nos trazem paz, segurança, felicidade. Por esses atributos nos parecerem sempre muito úteis, nunca um dever é reconhecido como tal, por ser indiferente aos nossos interesses.

> Pois que fundamento mais forte se poderia desejar ou conceber para qualquer dever do que a observação de que a sociedade humana não poderá subsistir sem o seu estabelecimento, e chegará a graus tanto mais elevados de felicidade e perfeição quanto mais inviolável for o respeito por aquele dever? (HUME, 2005, p.79).

Nenhuma regra parece ser criada sem passar antes pelo julgamento do que nós próprios sentimos quanto a elas. Para serem aceitas, basta-se averiguar se todos a reconhecem como sendo agradável e útil ou não para nós, porque a maneira como sentimos é comum a todos. É de nossa natureza procurar sempre o que é benéfico para nossa sociedade, sendo que uma regra que não passe por esse crivo com certeza não vingará: "o bem da humanidade é o único objetivo de todas essas leis e regulamentações. [...] as regras que seguimos [...] são as melhores que se poderiam inventar para mais adequadamente servirem os interesses da sociedade" (HUME, 2005, p. 71).

Hume acredita então ter encontrado o que nos faz preferir e promover uma qualidade a vício, e outra a virtude:

> Parece assim que, de uma maneira geral, conseguimos chegar ao conhecimento da força daquele princípio em que aqui se insistiu, e podemos determinar qual o grau de estima e aprovação moral que deve resultar das reflexões sobre a utilidade e o interesse públicos. A necessidade da justiça para a subsistência da sociedade é o *único* fundamento

> dessa virtude, e como nenhuma excelência moral é mais altamente valorizada do que ela, podemos concluir que esta circunstância da utilidade é, de modo geral, aquela que é dotada de maior energia, e aquela que possui um controlo mais completo sobre nossos sentimentos. Ela deve, portanto, ser a fonte de uma parte considerável do mérito atribuído ao sentimento de humanidade, à benevolência, à amizade, ao espírito público, e outras virtudes sociais da mesma natureza, bem como a única origem da aprovação moral que se dá [...] à justiça, à veracidade, à integridade e a outras qualidades e princípios considerados úteis e dignos de estima (HUME, 2005, p. 82).

A utilidade é nosso guia nas distinções morais que fazemos rotineiramente. Nosso sentimento de apreço por ela é uma fonte segura de nossas preferências morais, acredita o filósofo.

4 A simpatia

Depois do que acredita ter encontrado nosso filósofo, o fundamento de nossas preferências morais, uma outra questão surge: se o que procuramos sempre é a utilidade das ações, isto poderia ser um princípio muito egoísta e, ao contrário do que almejamos com nossas regras, que seria trazer a paz, a segurança e a felicidade à nossa sociedade, isso poderia trazer, sim, a guerra e o caos, porque aí o que todos procurariam seria apenas de seu interesse, apenas o que fosse útil para si, não se importando com ninguém.

Isto infelizmente parece realmente o que ocorre por muitas vezes, bastando pararmos e olharmos para a História, ou apenas ao nosso redor para percebermos; disso nosso filósofo não discorda. Porém, mesmo agindo assim, ou observando isso acontecer, nós

sempre conseguimos reconhecer se uma ação é virtuosa ou não. Esta não precisa estar diretamente ligada a nós, ao nosso interesse imediato; conseguimos perceber e louvar uma atitude virtuosa, mesmo esta não estando direta ou indiretamente ligada aos nossos interesses.

Vejamos o caso da literatura ou da própria história como exemplo. Como conseguiríamos entender que o que o autor de certa obra quer nos mostrar que está acontecendo na trama apresenta uma imagem de vício ou virtude? Essa estória narrada, muitas vezes pode ser apenas invenção de dado fato que nunca aconteceu realmente, somos cientes disso. Mas mesmo assim apreciamos atos heroicos e sabemos quando o que se passa, ao contrário, está sendo um ato covarde, maléfico ou pernicioso. Como também é o caso da História, como nos fala nosso filósofo:

> É freqüente fazermos elogios a ações virtuosas praticadas em épocas muito distantes e países remotos, nas quais mesmo a maior sutileza da imaginação seria incapaz de descobrir qualquer vestígio de interesse pessoal ou encontrar qualquer relação entre a nossa felicidade e segurança presentes e acontecimentos tão separados de nós (HUME, 2005, p. 94).

Naturalmente reconhecemos ações virtuosas por percebermos que essas trazem ou não benefícios para os outros de nossas espécies. Nutrimos o que nosso filósofo denomina de simpatia pelos nossos próximos; é isso que nos faz sempre reconhecer de modo mais amplo o que seria uma virtude ou seu contrário. Diz Hume:

> Parece também que, na nossa aprovação geral dos caracteres e dos costumes, a tendência das virtudes sociais para a utilidade não nos motiva tendo em vista quaisquer considerações de interesse próprio, pois possui uma influência muito mais

> universal e abrangente. Parece que a tendência para o bem comum e a promoção da paz, da harmonia e da ordem da sociedade, ao afetar os princípios benevolentes da nossa estrutura, sempre nos coloca do lado das virtudes sociais, E parece, como uma confirmação adicional, que estes princípios de humanidade e simpatia penetram tão profundamente todos os nossos sentimentos e têm sobre eles influência tão poderosa que lhes podem permitir provocar as mais enérgicas censuras e aplausos (HUME, 2005, p. 109).

E assim, pensa Hume, sempre fiel a seu método, exposto na primeira parte do texto, pode-se chegar finalmente aos princípios gerais que regem nossa moralidade: "a presente teoria é o simples resultado de todas estas inferências, cada uma das quais parece assentar numa experiência e observação uniforme" (HUME, 2005, p.109).

11- EXTRATOS

Em vão esperamos que os homens, em virtude de freqüentes decepções, abandonem finalmente estas ciências etéreas e descubram o verdadeiro campo da razão humana. De fato, além de muitas pessoas empenharem-se sensatamente em sempre repetir semelhantes ponderações, além disso, digo eu, nas ciências nunca há razão para desesperar; embora os esforços anteriores tenham fracassado, há ainda esperança de que a diligência, a boa sorte ou a sagacidade aperfeiçoada de gerações sucessivas possam alcançar descobertas desconhecidas das épocas anteriores. Todo espírito aventureiro se lançará para a conquista do difícil prêmio e se verá mais estimulado do que desencorajado pelas falhas de seus predecessores, porquanto espera que a glória de terminar uma aventura tão difícil lhe é reservada. O único método para libertar de vez o saber destas questões abstrusas consiste em examinar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, por

meio de uma análise exata de suas faculdades e capacidades, que ela não é, de nenhuma maneira, adequada a assuntos tão remotos e abstrusos. Devemos submeter-nos a esta fadiga a fim de viver tranqüilos todo o resto do tempo, e devemos cultivar a verdadeira metafísica com cuidado para destruir a metafísica falsa e adulterada. A indolência que, para algumas pessoas, oferece proteção contra esta filosofia enganadora, é para outras superada pela curiosidade; e o desespero que em alguns momentos prevalece, pode ser seguido de grandes esperanças e de expectativas otimistas. O raciocínio exato e justo é o único remédio universal adequado a todas as pessoas e aptidões, o único capaz de destruir a filosofia abstrusa e o jargão metafísico que, mesclados com a superstição popular, se tornam, por assim dizer, impenetráveis aos pensadores descuidados e se afiguram como ciência e sabedoria. (HUME, 1972, p. 11-12).
Todos os objetos da razão ou da investigação humanas podem dividir-se naturalmente em dois gêneros, a saber: *relações de idéias e de fatos*. Ao primeiro pertencem as ciências da geometria, da álgebra e da aritmética e, numa palavra, toda a afirmação que é intuitivamente ou demonstrativamente certa. *Que o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos dois lados*, é uma proposição que exprime uma relação entre estas figuras. Que *três vezes cinco é igual a metade de trinta* exprime uma relação entre estes números. As proposições deste gênero podem descobrir-se pela simples operação do pensamento e não dependem de algo existente em alguma parte do universo. Embora nunca tenha havido na natureza um círculo ou um triângulo, as verdades demostradas por Euclides conservarão para sempre sua certeza e evidência.
Os fatos que são os segundos objetos da razão humana, não são determinados da mesma maneira, nem nossa evidência de sua verdade, por maior que seja, é de natureza igual à precedente. O contrário de um fato qualquer é sempre possível, pois, além de jamais implicar uma contradição, o espírito o concebe com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse em completo acordo com a realidade. *Que o sol não nascerá amanhã* é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação

que ele nascerá. Podemos em vão, todavia, tentar demonstrar sua falsidade. Se ela fosse demonstrativamente falsa, implicaria uma contradição e o espírito nunca poderia concebê-la distintamente (HUME, 1972, p. 29-30).

Suponde que um homem, dotado das mais poderosas faculdades racionais seja repentinamente transportado para este mundo; certamente notaria de imediato a existência duma contínua sucessão de objetos e um evento acompanhado por outro, mas seria incapaz de descobrir algo a mais. De início, não seria capaz, mediante nenhum raciocínio, de chegar à idéia de causa e efeito, visto que os poderes particulares que realizam todas as operações naturais jamais se revelam aos sentidos; nem é razoável concluir, apenas porque um evento em determinado caso precede outro, que um é a causa e o outro, o efeito. Essa conjunção pode ser arbitrária e acidental. Não há base racional para inferir a existência de um pelo aparecimento do outro. E, numa palavra, aquele homem, desprovido de experiência, jamais poderia conjeturar ou raciocinar sobre qualquer questão de fato, nem teria segurança de algo que não estivesse imediatamente presente à sua memória ou aos seus sentidos (HUME, 1972, p.45).

A ideia de atribuir os louvores que fazemos às virtudes sociais à utilidade de que se revestem parece tão natural que seria de esperar encontrar este princípio em todos os autores que escreveram sobre a moral, como base principal dos seus argumentos e investigações. Podemos observar na vida cotidiana que sempre se apela para a circunstância da utilidade, e não se imagina que se possa fazer a alguém maior elogio do que apresentar ao público a sua utilidade, enumerando os serviços que ele prestou à sociedade e ao gênero humano. E mesmo no caso de uma forma inanimada, como é louvável o fato de a regularidade e elegância das suas partes não diminuir a sua adequação a algum propósito útil! E como é satisfatório desculpar qualquer desproporção ou aparente deformidade, se pudermos mostrar que essa particular conformação é necessária para o uso pretendido! Um navio parece mais belo a um artífice, ou alguém moderadamente conhecedor da navegação, quando a sua proa é mais larga e ampla do que a popa,

do que se fosse construído segundo uma regularidade geométrica precisa, em contradição com todas as leis da mecânica. Um edifício cujas portas e janelas fossem exatos quadrados ofenderia os olhos devido a essa mesma proporção, como algo inadaptado à figura humana, para cujo uso se destina a sua construção. Porque estranharíamos, então, que alguém cujos hábitos e conduta são danosos à sociedade, e perigosos ou prejudiciais para todos os que com ele se relacionam, passe por essa razão a ser objeto de desaprovação, transmitindo a cada espectador o mais forte sentimento de desgosto e ódio? (HUME, 2005, p. 92).

Mas embora a razão, quando é perfeitamente auxiliada e aperfeiçoada, seja suficiente para nos informar das tendências perniciosas ou úteis das qualidades e ações, por si não é suficiente para produzir qualquer censura ou aprovação moral. A utilidade é apenas uma tendência para um certo fim, e se o fim nos fosse totalmente indiferente, sentiríamos a mesma indiferença em relação aos meios. Para que as tendências úteis sejam preferidas às perniciosas, é preciso que um sentimento se revele aqui. Este sentimento tem de ser uma satisfação com a felicidade da humanidade e uma indignação com a sua miséria, pois estes são os diferentes fins que a virtude e o vício tendem a promover. Logo, aqui a *razão* informa-nos das várias tendências das ações, e a *humanidade* discrimina favoravelmente aquelas que são úteis e benéficas (HUME, 2005, p. 166).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Para Hume, de onde surgem todas as ideias do nosso pensamento?

2) Qual o melhor método segundo Hume para chegarmos ao conhecimento do mundo factual?

3) E qual o melhor método para chegarmos a certeza de conhecimentos do tipo matemático?

4) Para Hume, a investigação sobre os princípios de nossas leis morais estaria no campo das relações de ideias ou das questões de fato? Por quê?

5) O que Hume vai encontrar em comum nas ações que identificamos como virtuosas?

6) Por que escolhemos essas regras morais que seguimos no nosso cotidiano?

7) Nessas escolhas teriam algum princípio egoísta que as regem segundo Hume? Justifique.

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

ANTHONY, Quinton. *HUME*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

AYER, A. J. *Hume*. São Paulo: Loyola, 2003.

CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emílio. *Ética*. São Paulo: Loyola, 2005.

COVENTRY, Angela M. *Compreender Hume*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Editora Nacional, 1972.

______. *Tratados filosóficos II; Dissertação sobre as paixões; Investigação sobre os princípios da moral.* Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

______. *Resumo de um tratado da natureza humana*. Porto Alegre: Editora Paraula, 1995.

NERI, Demétrio. *Filosofia moral – manual introdutório.* São Paulo: Loyola, 2004.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *Filosofia moderna; da revolução científica a Hegel.* São Paulo: Loyola, 1999.

SMITH, Plínio Junqueira. *O que é ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

STRATHERN, **Paul.** *Hume em 90 minutos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BELO E SUBLIME EM EDMUND BURKE

Thaís Cristine Nascimento de Almeida

1- COMENTÁRIO

1 Introdução

Edmund Burke (1729-1797) iniciou seus estudos em sua cidade natal, Dublin na Irlanda, tendo posteriormente se dirigido à Inglaterra, local onde deu continuidade às suas pesquisas e, mais tarde, morreu.

Durante sua vida, o pensador teve destaque como representante do conservadorismo britânico no século XVIII, dedicando a maior parte de sua obra à filosofia política, sendo *Reflexões sobre a revolução na França* (1790) seu título mais conhecido.

Entretanto, anteriormente, em certo momento de sua juventude, o autor mergulhou na temática da estética filosófica participando de discussões e lendo sobre o assunto. Após dez anos de investigação, lançou seu único volume direcionado ao tema, intitulando-o *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo* (1757).

Nesta publicação, influenciado, sobretudo, pelo *Do sublime* de Longino, Burke teoriza a respeito de nosso comportamento diante da arte ou da natureza. Dessa maneira, trata sobre o *prazer* que sentimos ao nos depararmos com o *belo* e sobre a *dor* ao entrarmos em contato com o *sublime*. Esse, então, será o assunto sobre o qual discorreremos nas linhas a seguir.

2 Dor, prazer e estado de indiferença

É pelo conceito de *novidade* que o filósofo inicia sua construção do conhecimento do funcionamento humano que irá nos levar à explicação dos nossos sentimentos em relação à arte. A novidade, então, é o objeto de nossa curiosidade. A curiosidade é uma paixão que nos acompanha desde a infância, sendo de grande importância, pois leva-nos ao interesse de conhecer aquilo que nos rodeia. No entanto, podemos perceber que se permanecermos durante um certo tempo apenas em função do conhecimento das novidades, elas, que não passam de superficialidades, acabam por nos entediar. Burke explica:

> Porém, como aquelas coisas que nos atraem apenas por sua novidade não podem prender nossa atenção por muito tempo, a curiosidade é de todos os sentimentos o mais superficial; ela passa sem cessar de um objeto para outro, tem um apetite bastante agudo, mas muito facilmente satisfeito, e sempre uma aparência de aturdimento, inquietude e ansiedade. A curiosidade é, por sua própria natureza, um princípio bastante ativo; ela examina rapidamente a maioria de seus objetos e logo esgota a variedade que comumente se encontra na natureza; as mesmas coisas freqüentemente reaparecem e retornam com um efeito cada vez menos agradável (BURKE, 1993, p. 41).

Para que não vivamos uma existência de superficialidade toldada pelo tédio necessitamos de algo que, após nos depararmos com alguma novidade, tenha virtudes que nos magnetizem a permanecer em seu contato. Trata-se da capacidade de incitar outras paixões como prazer e dor. Não significa que a curiosidade saia de cena, visto que, segundo o autor, ela "está mesclada, em maior ou menor quantidade, com todas as nossas paixões"

(BURKE, 1993, p. 42), ou seja, ela permanece, porém misturada a outras paixões de caráter mais profundo.

Como já citamos acima, o prazer e a dor são paixões mais intensas e possibilitam nosso interesse prolongado em determinados assuntos. Investiguemos, então, acerca dessas duas paixões. Seriam elas interdependentes? Nasceria o prazer do cessar de uma dor? Surgiria a dor do cessar de um prazer? Edmund Burke afirma que não, uma vez que anterior à sensação de prazer ou de dor nos encontramos no estado de indiferença. Em suas palavras: “o espírito humano, muitas vezes, e creio que na sua maioria, não está em um estado nem de dor nem de prazer, o que chamo de estado de indiferença” (BURKE, 1993, p. 42).

O argumento usado por ele para justificar tal observação é, por exemplo, se “sem estar com sede, tivésseis de beber um tipo saboroso de vinho, ou provar um doce sem estar com fome” (BURKE, 1993, p. 42) seria apanhado por uma sensação prazerosa, embora ao se lembrar de instantes anteriores ao acontecimento, em condições normais, perceberia que estava até então em um estado de indiferença, e não de dor. O mesmo funciona para o caso em que se envolve a dor, pois “supondo, por outro lado, que um homem no mencionado estado de indiferença sofra um golpe violento” (BURKE, 1993, p. 43) será acometido por uma dor, e esta não se sucederá da eliminação de um estado de prazer, mas de indiferença. Logo, podemos perceber três estados de espírito: o de indiferença, o de prazer e o de dor.

Avançando um pouco mais, dispomo-nos a tratar da cessação do prazer e da dor. Inicialmente, se surpreendidos por uma sensação prazerosa, passamos do estado de indiferença para o de prazer. Já quando após algum tempo de desfrute do prazer, o mesmo acaba se esvaecendo, isto é a transição do estado de prazer

de volta ao original, o de indiferença, logo, a cessação do prazer. Citando Burke: “toda espécie de prazer nos proporciona uma satisfação efêmera e, quando acaba, retornamos à indiferença, ou antes caímos em uma tranqüilidade suave, tingida da cor agradável da sensação anterior” (BURKE, 1993, p. 44).

No que diz respeito à cessação da sensação de dor, Burke é veemente no argumento de que a eliminação de uma dor não é o surgimento de um prazer. A transição do estado de dor para o de indiferença pode ser tranquilizante e apaziguadora. Entretanto, não se pode dizer que tem as características de um prazer real – ou um prazer positivo, em suas palavras – uma vez que o espírito, em tal estado, comporta-se da seguinte maneira, segundo Burke:

> encontramo-los em um estado de muita serenidade, tomados de espanto, em uma espécie de tranquilidade toldada de horror. O aspecto do semblante e a postura do corpo, em semelhantes ocasiões, correspondem tão bem a esse estado de espírito que qualquer pessoa, desconhecendo a causa dessa aparência, antes julgaria estarmos sob a influência de alguma perturbação do que no gozo de algo próximo ao prazer positivo (BURKE, 1993, p. 44).

Percebida, então, a não equivalência da transição do estado de dor para o de indiferença com o prazer positivo (real), embora essa cessação de dor possa trazer prazer, o filósofo nomeia por *deleite* esse prazer relativo “para indicar a sensação que acompanha a eliminação da dor ou do perigo” (BURKE, 1993, p. 46). Assim, o prazer positivo permanece sendo chamado de *prazer*, enquanto o prazer nascido do deliciamento causado pela cessação de uma dor torna-se a ser entendido por *deleite*.

3 Autopreservação e sociedade

Já sabendo sobre o funcionamento dos estados do espírito humano, iremos agora investigar devido a que tais sensações se apossam dos homens. Nós, seres animados, carregamos conosco um instinto de autopreservação. Essa *autopreservação* diz respeito aos nossos cuidados com nossa vida, uma vez que para o desempenho mais pleno possível de nossas atividades precisamos estar ao abrigo do perigo.

> As paixões que dizem respeito à autopreservação derivam principalmente da dor ou do perigo. As idéias de dor, de doença e de morte enchem o espírito de intensos sentimentos de pavor; mas vida e saúde, não obstante nos proporcionem a sensação de prazer, não produzem tal impressão mediante o mero contentamento (BURKE, 1993, p. 47).

> Como o desempenho de nossos deveres de qualquer tipo depende da vida, e como desempenhá-los com energia e eficiência depende da saúde, somos afetados de modo muito intenso por qualquer coisa que ameace algum desses estados (BURKE, 1993, p. 49).

Percebemos, então, o pertencimento da autopreservação à paixão da dor. Entretanto, dando continuidade à investigação das paixões, podemos nos atentar também ao conceito de *sociedade*. Burke faz duas divisões dentro de *sociedade*: a *sociedade dos sexos* e a *sociedade geral*.

Na sociedade dos sexos, tratamos de paixões que estão diretamente relacionadas com o tema da procriação. Enquanto que na autopreservação era a dor a paixão que se evidenciava, na sociedade dos sexos temos o prazer como a paixão em destaque, uma vez que a procriação é circundada de boas sensações.

> a reprodução da espécie humana constitui uma finalidade de grande importância e é necessário que os homens sejam impelidos à sua busca por um poderoso incentivo. Ela é, portanto, acompanhada de um prazer muito intenso; contudo, como não está de modo algum destinada a ser nossa atividade mais constante, não convém que a ausência desse prazer seja inseparável de uma dor muito forte (BURKE, 1993, p. 50).

Ainda dentro deste contexto, ou seja, na sociedade dos sexos podemos observar a diferença que acontece entre os homens e os outros animais: os animais vivem à solta e quando se trata de procriação para eles é apenas luxúria, um pedido da natureza a ser realizado. Seus únicos critérios para a escolha do parceiro costumam ser o apego à espécie e a diferenciação entre os sexos.

No entanto, ao tratarmos de seres humanos, percebemos que não vivem à solta, uma vez que estão inseridos em uma sociedade, logo, criam suas preferências no momento da escolha de um companheiro. O amor pelo qual o homem procura é chamado pelo autor de beleza do sexo. Essa não se limita a uma beleza física, mas a qualidades sociais as quais os homens dedicam sua preferência, como Burke nos esclarece:

> Os homens são atraídos para o sexo em geral, apenas como tal, e pela lei comum da natureza, mas se afeiçoam a determinados seres pela *beleza* pessoal. Chamo a beleza de uma qualidade social, porque toda vez que a contemplação das mulheres e dos homens, e não somente deles, quando a visão de outros animais nos proporciona uma sensação de alegria e de prazer [...], somos tomados de sentimentos de ternura e de afeição por suas pessoas (BURKE, 1993, p. 50).

Tendo visto, então, ao que se refere à *sociedade dos sexos* precisamos continuar com a investigação e analisarmos a outra metade que incorpora o conceito de sociedade: a *sociedade em*

geral, o qual trata do convívio social. Se neste houver alguma relação social especial é prazer o seu resultante, contudo se não houver nada de especial, não haverá prazer ou dor. Agora, se neste convívio social o que houver for a solidão absoluta e total, o que acontecerá será uma dor intensa, diferentemente do que acontece com a solidão temporária que pode gerar prazer devido ao fato de o homem ser um ser, além de ativo, contemplativo e necessitar de algum tempo sozinho para tal realização.

Existem três principais paixões relativas à *sociedade* mencionadas por Burke: *simpatia, imitação* e *ambição*. A *simpatia* trata de nossa comoção para com a situação vivenciada pelo outro, a capacidade que temos de nos colocar no lugar do outro.

> a simpatia deve ser considerada uma espécie de substituição, mediante a qual colocamo-nos no lugar de outrem e somos afetados, sob muitos aspectos, da mesma maneira que eles; de modo que essa paixão pode ou partilhar da natureza daquelas relacionadas à autopreservação e, derivando-se da dor, ser uma fonte do sublime, ou pode aliar-se às idéias de prazer, e então o que se afirmou sobre os sentimentos sociais, quer digam respeito à sociedade em geral, quer apenas a alguns de seus modos especiais, pode-se aplicar aqui (BURKE, 1993, p. 52).

Tendo em vista que o motivo de nosso interesse pelos infortúnios alheios é fruto da *simpatia*, somos impelidos a nos deleitarmos com a dor de outrem, com o terror – desde que não sejam de forma direta demais –, ou seja, a sentirmos certo prazer em tais condições, pois a piedade é seguida de prazer.

Na tentativa de explicar o motivo de funcionarmos de tal maneira, Burke insere a ideia de que o Criador ao nos conceber com a *simpatia*, a fez de maneira em que nela o deleite – prazer na dor – estivesse presente, ainda que nessas condições mesclado com

o malestar em se tratando de nossa relação com os infortúnios de nossos semelhantes. Pois, se o contato com as dores alheias fosse estritamente doloroso, teríamos a provável reação de evitar tais emoções, de delas nos distanciar. Ao não nos afastarmos da situação referida acima devido a esse prazer, ainda nos aliviamos ao consolarmos a quem está a sofrer.

A *imitação* é derivada do prazer que o homem tem de observar os outros e reproduzir o que foi examinado. É uma forma mais prazerosa de aprendizado do que aquela que se dá com o ensinamento. Muitas artes se iniciaram e ainda utilizam a imitação para serem realizadas; um exemplo seria a pintura, imitando a natureza.

Inegável é, então, o aprendizado por meio da imitação. No entanto, ela não permite que se exceda o já conhecido, não há a possibilidade de novidades, de melhoramentos. Assim, é conveniente que haja uma *ambição* em nosso interior, "é essa paixão que impele os homens para todos os meios pelos quais os vemos distinguir-se e que tende a tornar tão agradável tudo o que nele desperta a ideia dessa distinção" (BURKE, 1993, p. 57). Como com a ambição há o desejo de distinção dos indivíduos uns dos outros, novidades tendem a serem construídas, assim como o progresso.

4 Belo e sublime

Já comentamos a respeito da capacidade de na *simpatia* tanto a dor quanto o prazer estarem presentes. Examinemos, então, como essas duas paixões se apresentam quando tratamos do belo e do sublime.

O *belo*, para Burke, é relativo àquilo que seja de caráter delicado, suave, relacionado à pequenez. O autor caracteriza as reações do corpo ao entrar em contato com o belo como o relaxamento dos músculos, dos nervos, do corpo em geral levando ao estado de paz. Tal estado gerado pela beleza é o de prazer.

O sublime, citando Burke, é "tudo que seja de algum modo capaz de incitar as idéias de dor e de perigo, isto é, tudo que seja de alguma maneira terrível ou relacionado a objetos terríveis ou atua como modo análogo ao terror. [...] (Essa é) a mais forte emoção de que o espírito é capaz" (BURKE, 1993, p. 48).

É por meio deste conceito que o pensador lança luz ao fato de que a obscuridade, o perigo, o horror também são fontes de contemplação e não é somente o belo que se designa à estética.

Existe, no entanto, uma diferença entre perigo real e o meramente sugestivo. O perigo acontecido na realidade nos causa pavor pela ameaça que verdadeiramente está acontecendo. Entretanto, quando se trata de um perigo ou horror que acontece de forma em que nossa razão sabe que não irá nos causar dor real, o sentimento que nos invade costuma ser o de deliciar-se com a sensação de desestabilização e terror causados pela arte ou qualquer outro que não irá direta e objetivamente nos afetar.

Desta maneira, podemos dizer que o sublime é fundado na dor e com ela se deleita. Considerando o terror, então, como gerador do sublime, o autor define aquele como aquilo que causa tensão nos nervos e no corpo. Assim, não importa se tal tensão parte do corpo para o espírito, como no caso de uma situação real, ou se parte do espírito para o corpo, como seria o caso da contemplação de algo terrível.

Como já acima citado, o sublime é forjado por aquilo que produz o terror. Existe uma diferença básica entre dor e terror,

apesar de sua reação corpórea se manifestar de semelhante maneira, a saber, “as coisas que causam a primeira [a dor] agem sobre o espírito pela intervenção do corpo, ao passo que as que produzem o segundo [o terror] geralmente afetam os órgãos do corpo pela ação do espírito, que o adverte do perigo” (BURKE, 1993, p. 138).

O corpo ao perceber tal situação age com uma “tensão, contração ou excitação violenta dos nervos” (BURKE, 1993, p. 138).

De maneira oposta à reação causada pela dor ou pelo terror, a causada pelo prazer, visto que é causada pela beleza, a qual seria delicada e leve ao espírito, é a de relaxamento dos nervos, causando paz e tranquilidade corporal.

Burke pretende com essa teoria mostrar que não só do *belo* é feita a estética filosófica, visto que o sublime também pode despertar a atenção de nossos espíritos com reações e sensações em nossos corpos; e apesar de a dor ser a paixão correspondente ao sublime, podemos com ela nos deliciar, ou seja, sentir com ela certo prazer.

11- EXTRATOS

Dor e prazer

Parece, pois, necessário para mover as paixões em um grau considerável em pessoas de uma certa idade que os objetos destinados a esse objetivo, além de terem algum grau de novidade, sejam capazes de incitar dor ou prazer por outros motivos. Dor e prazer são idéias simples, não passíveis de definição. É improvável que as pessoas se enganem quanto aos seus sentimentos, mas muitas vezes se equivocam quanto aos nomes que lhes dão e

quanto aos seus raciocínios sobre eles. Segundo muitos, a dor nasce invariavelmente da eliminação do prazer, assim como julgam que a origem do prazer está na cessação ou diminuição de uma dor. De minha parte, estou antes inclinado a crer que o efeito mais elementar e natural da dor e do prazer tem um caráter positivo, e que eles não devem necessariamente sua existência a uma dependência mútua. O espírito humano, muitas vezes, e creio que na sua maioria, não está em um estado nem de dor nem de prazer, o que chamo de estado de indiferença. Quando sou levado dessa disposição de espírito para a de prazer real, não parece inevitável que passe por alguma espécie de dor intermediária. Se em tal estado de indiferença, sossego ou tranqüilidade, seja qual for a denominação que se prefira, fôsseis subitamente entretido por uma peça musical, ou suponde que um objeto de forma bela e cores brilhantes e vivas vos fosse apresentado, ou imaginai que vosso olfato fosse gratificado com a fragrância de uma rosa, ou se, sem sentir sede, tivésseis de beber um tipo saboroso de vinho, ou provar um doce sem estar com fome: em todos os diferentes sentidos, da audição, do olfato e do paladar, sem dúvida alguma experimentaríeis prazer; entretanto, se eu perguntar sobre o estado anterior de vosso espírito, dificilmente me direis que esses prazeres vos encontraram em um estado de dor, ou, tendo infundido nesses sentidos diferentes prazeres, direis que sobreveio alguma dor, embora o prazer tenha cessado completamente. Suponde, por outro lado, que um homem no mencionado estado de indiferença sofra um golpe violento, ou que beba uma poção amarga, ou que seus ouvidos sejam feridos por um som áspero e rangente: aqui não há eliminação do prazer e, no entanto, sente-se em cada sentido atingido uma dor bastante perceptível. Pode-se argumentar, talvez, que a dor, nesses casos, nasceu da cessação do prazer de que ele gozava anteriormente, embora o seu grau fosse tão pequeno que somente quando eliminado se tornasse perceptível. Mas isso me parece ser uma sutileza que não encontra respaldo na natureza. Pois, se anteriormente à dor não sinto nenhum prazer real, não tenho motivo algum para julgar que tal coisa exista, uma vez que

o prazer somente é prazer quando sentido. Pode-se dizer o mesmo quanto à dor e por razão idêntica. Nada pode me convencer de que o prazer e a dor sejam apenas relativos, que podem existir apenas quando contrastados; pelo contrário, julgo poder discernir claramente que há dores e prazeres positivos, absolutamente independentes uns dos outros. Nada é mais evidente do que isso. Não há nada que eu possa distinguir com maior clareza em meu espírito do que os três estados: de indiferença, de prazer e de dor. Posso perceber cada um deles sem qualquer idéia de sua relação com alguma outra coisa. Caio sofre um ataque de cólica: esse homem realmente sente dor; estendei-o em uma grade de tortura e ele sentirá uma dor ainda maior; mas terá esta última dor nascido da eliminação de algum prazer? Ou será o ataque de cólica um prazer ou uma dor, dependendo de como nos aprouver considerá-la? (BURKE, 1993, p. 42).

Sobre o sublime

Tudo que seja de algum modo capaz de incitar as idéias de dor e de perigo, isto é, tudo que seja de alguma maneira terrível ou relacionado a objetos terríveis ou atua de um modo análogo ao terror constitui uma fonte do *sublime,* isto é, produz a mais forte emoção de que o espírito é capaz. (Digo a mais forte emoção, porque estou convencido de que as idéias de dor são muito mais poderosas do que aquelas que provêm do prazer. Sem dúvida alguma, os tormentos que nos podem ser infligidos são muito maiores, quanto ao seu efeito sobre o corpo e o espírito, do que quaisquer prazeres que os hedonistas mais consumados poderiam sugerir, ou do que a imaginação mais vívida e o corpo mais sadio e requintadamente sensível poderiam gozar. Mais ainda, não creio que se poderia encontrar alguém que quisesse usufruir de uma vida plena de satisfação ao preço de terminá-la em meio aos tormentos que a justiça infligiu recentemente na França, em poucas horas, ao infeliz regicida. Contudo, não obstante o efeito da dor seja muito mais forte do que o do prazer, ela geralmente causa uma impressão muito menor do que a idéia de morte, dado que dificilmente a esta

se prefere, até mesmo em lugar das dores mais extremas; ademais, o que geralmente torna a própria dor, se me é lícito dizê-lo, mais dolorosa é ser considerada a emissária dessa rainha dos terrores.) Quando o perigo ou a dor se apresentam como uma ameaça decididamente iminente, não podem proporcionar nenhum deleite e são meramente terríveis; mas quando são menos prováveis e de certo modo atenuadas, podem ser – e são – deliciosas, como nossa experiência diária nos mostra. A seguir, procurarei esclarecer a causa disso (BURKE, 1993, p. 48).

Simpatia

É devido à primeira dessas paixões que nos interessamos pelas preocupações dos outros que nos comovemos tanto quanto eles e raramente suportamos permanecer como espectadores indiferentes de suas ações ou de seus sofrimentos. Pois a simpatia deve ser considerada uma espécie de substituição, mediante a qual colocamo-nos no lugar de outrem e somos afetados, sob muitos aspectos, da mesma maneira que eles; de modo que essa paixão pode ou partilhar da natureza daquelas relacionadas à autopreservação e, derivando-se da dor, ser uma fonte do sublime, ou pode aliar-se às idéias de prazer, e então o que se afirmou sobre os sentimentos sociais, quer digam respeito à sociedade em geral, quer apenas a alguns de seus modos especiais, pode-se aplicar aqui. É principalmente por esse princípio que a poesia, a pintura e as outras artes relacionadas a sentimentos comunicam suas paixões de um coração a outro e muitas vezes são capazes de enxertar um deleite no desgosto, na infelicidade e na própria morte. Observa-se comumente que objetos que causariam aversão na realidade são, nas ficções trágicas ou outras semelhantes, a fonte de um tipo de prazer muito intenso. Aceita pela maioria, essa afirmação tem sido motivo de muitas controvérsias. O contentamento tem sido atribuído, em primeiro lugar, ao alívio sentido ao considerar que uma história tão sombria é apenas uma ficção e, em seguida, ao supor que estamos ao abrigo dos males a cuja representação assistimos. Receio ser uma prática bastante corriqueira em

investigações desta natureza atribuir sentimentos nascidos somente da estrutura mecânica de nossos corpos ou da conformação ou constituição de nossos espíritos a certas conclusões da faculdade do raciocínio sobre os objetos que nos são apresentados, pois tenho motivos para crer que o papel exercido pela razão no incitamento de nossas paixões chegue, de modo algum, a ser tão grande quanto se costuma crer (BURKE, 1993, p. 52).

Os efeitos da simpatia pelos infortúnios de nossos semelhantes

Para examinar adequadamente essa questão quanto ao efeito da tragédia, devemos antes nos interrogar acerca das sensações que nos incitam os sentimentos de nossos semelhantes, quando atingidos por desgraças reais. Estou convencido de que sentimos um certo deleite - e provavelmente não pequeno - nos infortúnios e dores reais de outrem, pois, seja qual for aparentemente o sentimento, se ele não faz com que os evitemos, se, pelo contrário, leva-nos a deles nos aproximar se nos prende a atenção, nesse caso julgo que certamente temos algum tipo de deleite em contemplar objetos dessa espécie. Por acaso não lemos as histórias reais de cenas dessa natureza com tanto prazer quanto romances ou poemas, cujos eventos são fictícios? Nem a leitura da prosperidade de um império nem a da glória de um rei podem causar um sentimento tão agradável quanto a ruína do Estado da Macedônia e o infortúnio daquele infeliz príncipe. Comovemo-nos tanto com uma tal catástrofe na história quanto com a destruição de Tróia na fábula. Nosso deleite, em semelhantes casos, é enormemente intensificado se aquele que sofre for uma pessoa admirável que sucumbe a um destino desonroso. Tanto Cipião quanto Catão são caracteres virtuosos, mas causam-nos uma emoção mais profunda a morte violenta do segundo e a ruína da nobre causa a que ele aderira do que os merecidos friunfos e ininterrupta prosperidade do primeiro, pois o terror é uma paixão que sempre gera deleite, quando sua ação não é muito direta, e a piedade é acompanhada de prazer, porque nasce do amor e da afeição social. Sempre que

a natureza nos destina à atividade, a paixão que nos move em direção a ela é seguida de deleite ou de algum tipo de prazer, seja qual for seu objeto, e como nosso Criador determinou que fôssemos unidos pelos laços da simpatia, reforçou-os mediante um deleite proporcional e exatamente quando nossa simpatia é mais necessária, isto é, nos infortúnios de nossos semelhantes. Se essa paixão fosse meramente dolorosa, evitaríamos com o maior cuidado todas as pessoas e lugares que poderiam incitá-la, como efetivamente o fazem algumas pessoas que levam tão longe a indolência a ponto de não tolerarem nenhum sentimento forte. Mas com a maior parte da humanidade o que ocorre é muito diferente: não há espetáculo que busquemos com tanta avidez quanto o de alguma desgraça incomum e atroz; portanto, quer a desdita ocorra diante de nossos olhos, quer ela se passe na história, sempre nos provoca deleite. Ele não é puro, mas mesclado com um razoável mal-estar. O deleite que auferimos dessas cenas de grande sofrimento impede-nos de evitá-las, e a dor sentida induz-nos a consolar-nos a nós próprios ao fazê-lo àqueles que sofrem; esses impulsos ocorrem anteriormente a qualquer raciocínio, por um instinto que age sobre nós, segundo seus próprios desígnios, sem o concurso de nossa vontade (BURKE, 1993, p. 53).

Sobre a paixão causada pelo sublime

A paixão a que o grandioso e sublime na *natureza* dão origem, quando essas causas atuam de maneira mais intensa, é o assombro, que consiste no estado de alma no qual todos os seus movimentos são sustados por um certo grau de horror. Nesse caso, o espírito sente-se tão pleno de seu objeto que não pode admitir nenhum outro nem, conseqüentemente, raciocinar sobre aquele objeto que é alvo de sua atenção. Essa é a origem do poder do sublime, que, longe de resultar de nossos raciocínios, antecede-os e nos arrebata com uma força irresistível. O assombro, como disse, é o efeito do sublime em seu mais alto grau; os efeitos secundários são a admiração, a reverência e o respeito (BURKE, 1993, p. 65).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Tendo em vista o comentário e os extratos de texto acima, explique o funcionamento do prazer e da dor na teoria de Edmund Burke, indicando o estado de indiferença.

2) Como funciona a cessação do prazer e da dor, segundo Burke?

3) Na teoria de Burke, o que é deleite e porque ele se diferencia do prazer?

4) Tendo em mente a teoria concebida por Burke, responda justificando suas respostas: Qual paixão corresponde à *autopreservação*? Qual paixão corresponde à *sociedade dos sexos*? Qual a função da beleza para esta última?

5) Com base no comentário e nos extratos acima, explique o que é *belo* e o que é *sublime* indicando qual a paixão acompanha cada um e qual seu efeito sobre o espírito humano.

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

BURKE, E. *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo.* Tradução, apresentação, notas: Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus / Editora da Universidade de Campinas, 1993.

CARROLL, N. A *Filosofia do horror ou paradoxos do coração. Campinas*: *Papirus, 1999*.

DIDEROT, D. *Discurso sobre a poesia dramática*. Tradução de Luiz Fernando Franklin de Matos. São Paulo: Brasiliense, 1986.

HUGO, V. *Do grotesco e do sublime*: tradução do prefácio de Cromwell. Tradução de Célia Berretini. São Paulo: Perspectiva, 1988.

JORGE, S. *A estética da morte*. São Paulo: Saraiva, 1964.

KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime:* ensaio sobre as doenças mentais. Tradução de Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 2000.

KAPP, S. *Non satis est:* excessos e teorias estéticas no esclarecimento. Porto Alegre: Escritos, 2004.

LESSING, G. E. *Laocoonte, ou Sobre as fronteiras da pintura e da poesia*. Tradução de Marcio Seligmann Silva. São Paulo: Iluminuras, 1998.

LONGINUS, C. *Do sublime*. Tradução de Filomena Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EDUCAÇÃO MORAL EM KANT

Carlos Augusto Schroeder

I- COMENTÁRIO

1 Introdução à educação Kantiana

O presente texto visa levar ao leitor o tema da educação moral em Kant. Trata-se de uma apresentação introdutória e convidativa do que a filosofia moral kantiana tem a nos dizer, no tocante não só ao âmbito educacional, mas, sobretudo, mostrando que o fim da educação é a formação moral. É notado que a moralidade kantiana é um tema que se mostra mais em voga dentre aqueles que se interessam pelo estudo da filosofia de Kant, mas a intenção deste texto é colocar a educação como tema central não somente das nossas discussões, bem como das discussões kantianas, mostrando que, ao contrário do que se costuma dizer, a questão da pedagogia ocupa espaço privilegiado em sua filosofia. O material a ser utilizado como fonte principal das discussões deste trabalho são dois livros: primeiramente a obra *Sobre a pedagogia*, que contém os princípios educacionais estabelecidos pelo autor, e a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que fornece a base da filosofia moral de Kant e irá entrar em consonância com o intento pedagógico referente à formação moral.

A principal fonte das questões educacionais, como já foi dito, é a obra *Sobre a pedagogia* (1803), uma obra relativamente curta se comparada às demais de Kant. Este livro se deu pelo resultado de lições recolhidas por um estudante chamado Theodor Rink de

um curso dado por Kant pouco tempo antes de sua publicação. Por esse fator, e por considerarmos que a obra fora resultado de uma produção madura e tardia de Kant, nota-se argumentos de outras consagradas obras expostas de maneira mais sucinta.[7] Isso revela que há a possibilidade de interconexões desta obra com outras várias da filosofia crítica, já fixadas anteriormente. Outra obra, que norteará esse trabalho e refere-se à esfera moral é a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), que abordará como principais questões o que toca à formulação do princípio da moralidade. Ou seja, Kant fundamenta a moral sob um princípio que seria interligado às questões educacionais, sobretudo quando Kant afirma que o propósito maior da educação é a formação de um caráter bom, ou seja, a formação de um sujeito moral.

2 Sobre a necessidade de educação

Iniciando pelas questões educacionais, Kant diz no início da *Pedagogia*[8]*:* "o homem é a única criatura que precisa ser educada" (KANT, 1996, p. 11). Com essa afirmação, ele nos revela que os homens possuem a possibilidade de serem educados, apresentando certa diferença em relação aos demais animais, ou seja, esse é o caráter que se manifesta peculiar na espécie humana. De maneira que os outros animais possuem naturalmente o projeto de sua existência, portanto "não precisam ser cuidados, no máximo precisam ser alimentados, aquecidos, guiados e protegidos de

[7] As obras que podem ser mencionadas como referência de discussão de Kant na *pedagogia* são: *Crítica da razão prática* e *Metafísica dos costumes*.

[8] Deste momento em diante utilizarei *Pedagogia* para referir-me a obra *Sobre a Pedagogia*.

algum modo" (KANT, 1996, p. 11). Desta forma, os animais usam de suas forças naturalmente para preservar sua espécie. Com o ser humano não funciona desta maneira, pois ele precisa de um guia que consiga transformar sua "animalidade em humanidade" (KANT, 1996, p. 12). Portanto, cabe ao educador o norteamento do uso e do desenvolvimento das faculdades mentais para que o jovem possa fazer uso delas, pois há na natureza humana uma necessidade implícita de educação, que o ser humano precisa valer-se para evitar a propensão natural que tem a fazer uso de suas forças de maneira nociva caso não seja educado. Mas para que o jovem possa desenvolver-se racionalmente ele precisa antes disso se disciplinar, ou seja, ele precisa ser disciplinado para que possa fazer posteriormente por si o projeto de sua existência.

Kant afirma que: "o homem tem necessidade de sua própria razão" (KANT, 1996, p. 12). Mas fica evidente que para que o homem faça uso de sua própria razão ele precisa anteriormente ser educado. Isso nos mostra que subjacente ao uso da razão, faz-se necessário a instrução para que o indivíduo possa extrair aos poucos todas as faculdades referentes à sua humanidade. Com isso dá-se a necessidade de educação, pois "a espécie humana é obrigada a extrair de si mesma pouco a pouco, com suas próprias forças, todas as qualidades naturais, que pertencem à humanidade" (KANT, 1996, p. 12). Uma vez que estas não foram dadas no momento de seu nascimento, "as disposições naturais do ser humano não se desenvolvem por si mesmas, toda educação é uma arte. A natureza não depositou nele nenhum instinto para essa finalidade" (KANT, 1996, p. 12).

Portanto, se no homem nenhuma faculdade instintiva foi dada para se desenvolver naturalmente, a natureza se incumbiu de nele depositar a razão. Com efeito, a racionalidade não segue

sempre o mesmo curso, diferentemente dos animais que possuem uma linearidade nas suas ações devido aos seus instintos; os homens possuem a faculdade racional para agir conforme seus próprios propósitos. Mas para que haja o uso assertivo dessa capacidade, faz-se necessário um guia para tal propósito, antes do ser humano atingir o ponto que pode realizar ações por si mesmo.

3 A educação disciplinadora

Dentro dessa perspectiva traçada por Kant, coloca-se a educação como atividade primordial para não somente a sobrevivência, mas o desenvolvimento humano, cabendo agora a articulação e a relação de como deve funcionar a educação. A primeira esfera com a qual a educação deve se preocupar é, segundo Kant, formar um sujeito disciplinado. Esta esfera da educação ele chama de "educação física", que não é nosso principal objeto de estudo, mas é a base para que se tenha uma boa formação moral, uma vez que cabe à educação física tratar dos "cuidados materiais". A educação física consiste em guiar o jovem no sentido de frear suas vontades, de forma a colocar suas atitudes no curso da racionalidade. E para que as atitudes sejam norteadas pela racionalidade faz-se necessário que haja disciplina.

Essa disciplina representa exatamente a formação cultural, constituindo o ser humano no sentido de instrui-lo, fazendo com que ele tenha a possibilidade de obter conhecimento. Ressaltando o que foi dito, o fato de o jovem adquirir conhecimento é imprescindível para que ele possa colocar em prática as disposições que lhe são inerentes, e esse ponto se mostra relevante para a proposta educacional de Kant, uma vez que auxilia nas

circunstâncias que surgem ao indivíduo. Sendo assim, essa criação de cultura diz respeito à criação de determinadas habilidades, que podem ter inúmeros fins. Essa etapa da capacitação da escolha dos fins é importante, mas está distante de ser o ponto central do qual Kant quer chegar ao escrever a *Pedagogia*.

Mas sendo a educação física a primeira etapa, qual seja a possibilidade de capacitação das faculdades inerentes ao ser humano de maneira peculiar, ela pode ser colocada como a base para a formação moral do ser humano. Sendo assim esta deve comportar alguns aspectos: o primeiro ponto é definido por Kant como a parte "negativa" da educação, pois trata de impedir os defeitos do jovem e frear certo impulso natural que ele tem à liberdade. Nesse primeiro momento não se pode deixar que o infante realize as coisas da maneira que bem entende, pois se assim for ele se acostumará e, com grandes dificuldades, irá conseguir se desvencilhar daquilo que conquistou. Quando a parte negativa da educação física não é aplicada, fica comprometido o desenvolvimento humano. Por isso é necessário fazer com que ele aprenda a frear-se anteriormente. Ao ponto que o jovem vai adquirindo autonomia, ou seja, capacidade para pensar por si, é possível conceder a ele gradativamente a liberdade. O segundo aspecto relacionado à educação física é a parte "positiva" que consiste simplesmente em proporcionar ao jovem a instrução, ou seja, fazer com que ele desenvolva suas capacidades mentais de tal modo que tenha a possibilidade de conhecimento efetivo.

A educação física, portanto, deve fazer com que o jovem primeiramente esteja sujeito a obediência de maneira passiva, considerando que ele ainda não possui suas faculdades mentais desenvolvidas. Mas com o transcorrer dos tempos, ele pode fazer paulatinamente uso da reflexão e de sua liberdade, ou

seja, “no primeiro período, o constrangimento é mecânico; no segundo, é moral” (KANT, 1996, p. 31). No primeiro instante da educação física a forma de frear o jovem é de maneira direta e mecanicamente, enquanto que na segunda etapa, em que lhe foi dada certa liberdade, esse constrangimento deve ser aplicado via moralidade.

Fica expresso aqui que há, por um lado, uma grande importância de uma educação disciplinadora e mecânica, mas Kant pretende colocar o seu sistema educacional, além disso, dando um caráter de racionalidade e articulação à educação. Considerando esse fator, entendo que a educação disciplinadora não é suficiente para a formação de um indivíduo, pois para que ela seja realizada de maneira completa é necessário formar um indivíduo não só disciplinado, mas moral e que tenha certo valor perante a humanidade.

4 A educação para a formação moral

Quando caminha da educação física para a educação prática, Kant nos indica que o fim supremo de sua educação é a formação de um ser moral. Não basta que o homem possa escolher os fins dos quais tem a possibilidade de atingir, mas que ele possa escolher os bons fins. Além disso, é necessário que tenha um valor perante a sociedade na qual está inserido, e um “valor intrínseco” que represente para o indivíduo uma dignidade interior na ação praticada. Na *Pedagogia*, Kant nos mostra esse fator de supremacia da educação moral uma vez que afirma que a maneira mecânica de educação (física) não se faz suficiente, pois é necessário que haja uma forma educacional raciocinada que leve o jovem a fazer uso de sua racionalidade para os bons fins.

Sobre a causa da primazia da educação prática diz Kant:

> Na verdade, não basta que o homem seja capaz de toda sorte de fins; convém também que ele consiga a disposição de escolher apenas os bons fins. Bons são aqueles fins que são aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo, fins de cada um (KANT, 1996, p. 86).

Que o homem, portanto, seja culto, disciplinado e prudente, não basta; tem ele também, e principalmente, que se tornar moralizado para que possa não só ter a faculdade de escolher os fins, mas que faça uso de suas faculdades intelectuais para a escolha dos bons fins.

O que Kant pretende com sua educação é não somente treinar e disciplinar o homem, mas torná-lo um ser ilustrado[9] e, portanto, que ele saiba fazer uso público e privado de sua racionalidade. O simples treinamento serve somente aos animais. Isso não significa que o treinamento não seja parte da teoria educacional kantiana, significa que a educação física se mostra como uma etapa para que possamos aplicar a educação prática. Portanto, "não é suficiente treinar as crianças. Urge que aprendam a pensar" (KANT, 1996, p. 28). Para que haja o desenvolvimento do pensamento autônomo e da moralização do indivíduo, ou seja, para que haja uma educação moral, é necessário seguir três etapas que compreendem a "educação prática". A primeira é a formação da habilidade, a segunda a da prudência, enquanto que a terceira representa a moralidade.

[9] Sobre a questão da ilustração Kant escreve: *Resposta a pergunta: O que é esclarecimento?*

Quando Kant diz que o homem precisa desenvolver habilidade, afirma que é necessário que se tenha uma habilidade que seja real, ou seja, não uma forma mascarada e ostentada, mas uma capacidade real de resolução dos problemas. Além disso, a habilidade deve ser algo sustentado constantemente e tornar-se um hábito. Já a prudência representa a aplicação das habilidades adquiridas. Isso coloca a prudência e a habilidade em uma relação de interdependência, pois sem a prudência de nada vale ter habilidade, visto que não é possível realizar ações quando não se tem habilidade suficiente para fazê-las. Da mesma forma, a habilidade para escolher pelos fins que se quer nada pode fazer se não houver a prudência para colocar as habilidades que se tem em prática. Portanto, a prudência se mostra como a aplicabilidade das habilidades.

No que diz respeito à moralidade diz Kant: “esta é a maneira de se preparar para uma sábia moderação” (KANT, 1996, p. 92). Portanto, a moralidade compreende o “domar das paixões” (KANT, 1996, p. 96). A moralidade se mostra como o freio que impossibilita que as tendências do ser humano se tornem paixões. Esse “freio” representa a capacidade racional que o ser humano tem de realizar ações de maneira alheia às suas inclinações, não possibilitando que estas ordenem o que ele irá realizar. Após estar instruído via educação física, resta que o jovem saiba fazer-se guia de seus próprios atos, mas é necessário que haja alguém que lhe mostre a ideia de dever que, segundo Kant, é potencialidade da racionalidade humana.

Fica como elemento central das reflexões kantianas à respeito da educação prática a formação do caráter, ou seja, um ser que se mostre capaz de realizar boas ações utilizando-se da sua racionalidade. Se na educação física o processo consiste em

cuidar do corpo, desenvolver hábitos saudáveis e cuidar de nossa vida material, na educação prática formar o caráter envolve essencialmente o desenvolvimento da virtude, isto é, a capacidade do indivíduo de agir conforme o dever. Essa ação se dá por meio do uso da razão, ou seja, das regras que o sujeito estabelece para si.

Para que o jovem possa estabelecer posteriormente por si o uso da racionalidade é necessário que lhe ensinem primeiramente com exemplos, para que posteriormente seja colocada a ideia de que ele possui deveres a cumprir: "estes deveres são aqueles costumeiros, que as crianças têm em relação a si mesmas e aos demais" (KANT, 1996, p. 95). Os deveres para consigo mesmas representam a conservação de dignidade interior, mas o jovem deve estar imbuído também pela ideia de dignidade que ele possui perante a humanidade.

O que se pode evidenciar na questão da formação moral é que Kant espera a conservação de uma chamada dignidade interior, que se mostra inerente ao ser humano. A melhor forma de conservar essa dignidade é formar o caráter de maneira reta. E para que esse caráter tenha uma forma reta é necessário que o jovem tenha a ideia de dever. Primeiramente os deveres devem ser para consigo mesmo como afirma Kant, mas não só isso; ele precisa saber que tem deveres também para com a humanidade também. Mas antes de assumir essa postura perante a si mesmo e perante a humanidade, é necessário esclarecer o conceito de dever.

O conceito de dever é apresentado na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que é a obra que procura estabelecer "o princípio supremo da moralidade" (KANT, 2009, p. 85), ou seja, trata-se da base da filosofia moral kantiana. Segundo Kant, "dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei" (KANT, 2009, p. 127). Esse respeito do qual fala Kant é seguir a racionalidade de

maneira que a intencionalidade de suas ações possa valer para todas as pessoas que também estiverem defrontando sua racionalidade com a mesma situação.

O guia de nossas ações morais deve ser em todos os casos, portanto, a racionalidade, de forma que não podemos permitir que elas sejam guiadas por alguma inclinação imediata, mas agir por respeito à lei. Pois quando agimos por inclinação, colocamos-nos por vezes fazendo isso de forma incorreta. Mas, quando mesmo sem encontrar nenhuma inclinação que movimente nossa ação e não haja nenhuma afinidade por uma determinada pessoa, ajudamos não por inclinação, mas porque pensamos que devemos ajudá-la, independente de nossas posições pessoais. Diz Kant: "aí sim reside o verdadeiro valor moral" (KANT, 2009, p. 129). Isso coloca o princípio da moralidade da ação não na consequência que se possa tirar dessa ação, mas no valor intrínseco que há nela, pois afirma Kant que: "o valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise pedir o seu móbil a este efeito esperado" (KANT, 2009, p. 130).

Após o desenvolvimento do conceito de dever, tirando da ação o valor moral na primeira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na segunda seção Kant chega ao objetivo central de sua obra, que é desenvolver o princípio supremo da moralidade. Esse princípio assenta-se sobre o conceito de "imperativo categórico", que Kant opta por colocar em três formulações. Abordarei a segunda definição, pois nela está contida a ideia de relação das ações com sua generalidade e da mesma maneira em consonância com a questão de deveres que cada ser humano tem em relação à humanidade. Portanto, a segunda formulação do "imperativo categórico" é a seguinte: "age de tal

maneira que tomes a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim e nunca meramente como meio" (KANT, 2009, p. 243-244).

Após essa formulação fica evidente que a ação moral é aquela que comporta os seguintes questionamentos: há a possibilidade de generalização das minhas ações? Antes disso, é possível que a máxima, ou seja, a intencionalidade de minhas ações, seja da mesma maneira generalizada? As minhas ações podem ser vistas como um fim em si mesmo?

Estas três questões colocadas dão a dimensão da educação moral que Kant almeja, pois a generalização não diz respeito somente ao ato de agir; mas fala inevitavelmente do agir respeitando e tratando as pessoas e a sua própria pessoa como fim e nunca simplesmente como meio. É exatamente esse o caminho educacional ao qual Kant se propõe na *Pedagogia*.

Outro dado está no fato de que a ação moral comporta seu verdadeiro valor na intenção com que ela é praticada, não sendo somente os fins que ela alcança que determinam o verdadeiro valor moral. O que pode ser ressaltado é que por vezes Kant pode ser acusado de excluir totalmente as paixões das dadas ações morais, mas a ação moral não significa agir excluindo e desconsiderando totalmente as paixões e inclinações, pois agir moralmente representa a ação com base no dever, não deixando que o projeto da atitude seja guiado pelas paixões. Sendo assim, essa acusação se mostra improcedente, pois não se trata da exclusão total das paixões, mas que de maneira racional possamos guiar e traçar os nossos atos.

Desta forma estão ligadas as esferas: moral e educacional. Da mesma maneira em que a moral assenta-se sobre o conceito de dever, a educação tem o propósito de desenvolver no jovem

a racionalidade de forma a inserir o conceito de dever. Ou seja, fazer com que o jovem aprenda a realizar suas ações tendo como base a racionalidade, não tendo como alicerce de sua vida e suas ações as paixões. Sendo assim, a educação mostra-se necessária ao ser humano para que ele possa entender que a humanidade se mostra acima dos interesses pessoais que ele possui. Pois antes da preservação do indivíduo deve-se primar pelo desenvolvimento do homem enquanto humanidade. Entendendo e aplicando o conceito de dever, realizando suas ações de maneira raciocinada e não mecânica, o jovem aprende que faz parte de um todo (humanidade) e que tem responsabilidades perante sua própria pessoa e perante a humanidade também, Kant conclui na *Pedagogia* que:

> deve-se orientar o jovem à humanidade no trato com os outros, aos sentimentos cosmopolitas. Em nossa alma há qualquer coisa que chamamos de interesse: 1) por nós próprios; 2) por aqueles que conosco cresceram; e por fim 3) pelo bem universal. É preciso fazer os jovens conhecerem esse interesse para que eles possam por ele se animar (KANT, 1996, p. 106)

A educação moral, portanto, consiste em inculcar de maneira paulatina no jovem o conceito de dever e mostrar que ele tem uma parcela de responsabilidade importante perante aos demais. Com o ânimo pelo bem universal, o jovem aprende que tem os deveres para consigo mesmo e deveres para com os demais, sendo esses deveres inerentes a todo ser humano e isso que lhes confere uma dignidade que só pode ser atribuída à humanidade. A forma de alcançar os propósitos da educação moral em Kant é auxiliando o jovem a fazer bom uso de sua racionalidade, tratando a humanidade como um fim e não simplesmente como meio. Sendo que a melhor forma de ensinamento dos deveres morais é agindo de forma a respeitar tais deveres.

11- EXTRATOS

Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade *inclinação*, mas *nunca respeito,* exatamente porque é simples um efeito e não a atividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de um outro; posso quando muito, no primeiro caso, aprová-la, e, no segundo, por vezes amá-la mesmo, isto é, considerá-la como favorável ao meu próprio interesse. Só pode ser objeto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer a simples lei por si mesma. Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objetivamente, e, subjetivamente, o *puro respeito* por esta lei prática, e, por conseguinte, a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações (KANT, 2008, p. 31-32).

O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise pedir seu móbil a este efeito esperado. Pois todos estes efeitos podiam também ser alcançados por outras causas, e não se precisava, portanto, para tal da vontade de um ser racional, na qual vontade – e só nela – se pode encontrar o bem supremo incondicionado. Por conseguinte, nada senão *a representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza*, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar do efeito da ação (KANT, 2008, p. 32).

Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza. Age de tal maneira que uses

a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio (KANT, 2008, p.62).

O homem é a única criatura que precisa ser educada [...]. Os animais logo que começam a sentir alguma força, usam-na com regularidade, isto é, de tal maneira que não se prejudicam a si mesmos [...]. Os animais, portanto, não precisam ser educados, no máximo precisam ser alimentados, aquecidos, guiados e protegidos de algum modo (KANT, 2006, p. 11).

Um animal é por seu próprio instinto tudo aquilo que pode ser; uma razão exterior a ele tomou por ele antecipadamente todos os cuidados necessários. Mas o homem tem necessidade de sua própria razão. Não tem instinto, e precisa formar por si mesmo o projeto de sua conduta. Entretanto, por ele não ter a capacidade imediata de realizar, mas vir ao mundo em estado bruto, outros devem fazê-lo por ele (KANT, 2006, p. 12).

Os animais cumprem seu destino espontaneamente e sem o saber. O homem, pelo contrário, é obrigado a tentar conseguir o seu fim; o que ele não pode fazer antes de ter dele um conceito. O indivíduo humano não pode cumprir por si só essa destinação. Se admitirmos um primeiro casal, realmente educado, do gênero humano, é preciso saber também de que modo ele educou os seus filhos. Os primeiros genitores dão a seus filhos um primeiro exemplo; estes o imitam e assim se desenvolvem algumas disposições naturais. Mas não podem todos ser educados desse modo, uma vez que as crianças vêem os exemplos ocasionalmente (KANT, 2006, p. 18-19).

A origem da arte da educação, assim como seu progresso, é: ou *mecânica*, ordenada sem plano conforme as circunstâncias, ou *raciocinada*. A arte da educação não é mecânica senão em certas oportunidades, em que aprendemos por experiência se uma coisa é prejudicial ou útil ao homem. Toda arte desse tipo, a qual fosse puramente mecânica, conteria muitos erros e lacunas, pois não obedeceria a plano algum. A arte da educação ou pedagogia deve, portanto, ser *raciocinada*, se ela deve desenvolver a natureza

humana de tal modo que esta possa conseguir o seu destino (KANT, 2006, p. 21).

Mas essa formação física da alma se distingue da formação moral, pois que esta se refere à liberdade, aquela, apenas à natureza. Um ser humano pode ter uma sólida formação física, pode ter um espírito muito bem formado, mas ser mau do ponto de vista moral, sendo desse modo uma criatura má (KANT, 2006, p. 59).

Deve-se, portanto, submeter às crianças a uma certa lei necessária. Mas esta lei deve ser geral e é preciso tê-la presente sobretudo nas escolas [...]. Sempre se diz que as coisas devem ser apresentadas às crianças de tal modo que as cumpram por inclinação, o que é bom em muitos casos; entretanto, muitas coisas devem ser-lhes prescritas como dever (KANT, 2006, p. 78).

Deveres para consigo mesma [...] consistem em conservar uma certa dignidade interior, a qual faz do homem a criatura mais nobre de todas [...]. *Deveres para consigo e os demais* é o respeito e atenção aos direitos humanos e procurar assiduamente que os ponha em prática (KANT, 2006, p. 90).

Pergunta: o homem é bom ou mau por natureza? Não é bom nem mau por natureza, porque não é um ser moral por natureza. Torna-se moral apenas quando eleva sua razão até os conceitos do dever e da lei. Pode-se, entretanto, dizer que o homem traz em si tendências originárias para todos os vícios, pois tem inclinações e instintos que o impulsionam para um lado, enquanto sua razão o impulsiona para o contrário. Ele, portanto, poderá se tornar moralmente bom apenas graças à virtude, ou seja, graças a uma força exercida sobre si mesmo, ainda que possa ser inocente na ausência dos estímulos (KANT, 2006, p. 95).

Deve-se orientar o jovem à humanidade no trato com os outros, aos sentimentos cosmopolitas. Em nossa alma há qualquer coisa que chamamos de interesse: 1. Por nós próprios; 2. Por aqueles que conosco cresceram; 3. Pelo bem universal. É preciso fazer os jovens conhecerem esse interesse para que eles possam por ele se animar. Eles devem alegrar-se pelo bem geral mesmo que não seja vantajoso para a pátria, ou para si mesmos (KANT, 2006, p. 106).

Convém orientá-los a dar pouco valor ao gozo dos prazeres da vida. Assim, perderá o temor pueril da morte. É preciso demonstrar aos jovens que o prazer não deixa conseguir o que a imaginação promete (KANT, 2006, p. 107).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) É possível fazer uma ligação entre a questão educacional e o tema liberdade em Kant?

2) Qual relevância da educação física proposta por Kant na atualidade?

3) O sistema educacional tem formado pessoas disciplinadas e com um caráter reto?

4) Qual é o fundamento da filosofia educacional kantiana?

5) Dentro da perspectiva de homem colocada por Kant, qual é o traço distintivo deste com os outros animais?

6) Qual a possível relação entre deveres para consigo mesmo e deveres para com os demais?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

DALBOSCO, Cláudio Almir. *Moralidade e educação em Immanuel Kant*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três "Críticas"*. Tradução de Karina Jannini. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cook Fontanella. 4.ed. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1996.

______. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cook Fontanella. 5.ed. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2006.

______. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70 – Lisboa, 2008.

______. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009b.

______. *Começo conjectural da história humana*. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

______. *Textos seletos*. Tradução de Manuel Caneiro Leão. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a.

LEITE, Flamarion Tavares. *10 lições sobre Kant*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

REALE, Giovanni. *História da filosofia: de Spinoza a Kant*. v. 4. São Paulo: Paulus, 2004.

WOOD, Allen W. *Kant*. Tradução de Delamar José Volpato Dutra, Porto Alegre: Artmed, 2008.

Contemporaneidade

RESSENTIMENTO E MORAL DO SENHOR E DO ESCRAVO

Cassiano Clemente Russo do Amaral

1- COMENTÁRIO

1 Moral do senhor e moral do escravo

Tendo como tema a questão do ressentimento em Friedrich Nietzsche, o presente artigo pretende discorrer sobre algumas noções deste conceito a partir do referencial das tipologias do senhor e do escravo, sem entrar, contudo, em uma discussão de caráter ético, pois o que se visa é a discussão de um aspecto psicológico da filosofia de Nietzsche. Assim, as duas tipologias de Nietzsche são citadas como exemplificações prévias de uma abordagem sobre o tema do ressentimento em sua dimensão valorativa. Feitas estas observações, espera-se que este texto possa contribuir para a reflexão sobre um tema de filosofia e, ao mesmo tempo, despertar o interesse dos leitores para algumas questões abordadas pela filosofia de Friedrich Nietzsche, assim como alcançar uma parcela significativa dos estudantes que se iniciam na leitura das obras do pensador alemão.

O tema do ressentimento, na filosofia de Nietzsche, está intimamente ligado à oposição entre dois tipos de moral: a moral dos senhores (aristocrática) e a moral dos escravos (gregária). A distinção essencial entre elas se baseia no modo como se fundam as suas respectivas valorações, com base "nas quais são feitos juízos sobre o valor moral das intenções e ações humanas" (GIACOIA, 2002, p. 77).

Começando pela moral dos senhores, pode-se afirmar que a sua principal característica é uma postura de autoafirmação, em que o sentimento de distância em relação aos outros é tomado de vida e de paixão, sendo o seu oposto (o tipo escravo) apenas uma imagem anódina e insignificante.

Segundo Nietzsche, o modo de valorar nobre:

> Age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o 'baixo', 'comum', 'ruim', é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, 'nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!' (NIETZSCHE, 2009a, p. 26).

A moral dos senhores tem como ponto de partida a afirmação de uma identidade própria, marcada por valorações que identificam o tipo nobre como alguém poderoso, bom, belo, feliz, caro aos deuses. Ela não tem necessidade de se opor a um outro, ao que lhe é exterior, para construir a sua própria identidade. É a partir do *pathos*[10] da distância que se instituem os conceitos de baixo, de comum, de ruim, "na distância que o separa do que é posto à frente e destacado" (GIACOIA, 2002, p. 78). Deste modo, o conceito contrário ao bom do modo de valorar aristocrático não designa o mau, "no sentido moral de malvado, mas de ruim" (GIACOIA, 2002, p. 78).

Em oposição à moral dos senhores (autoafirmativa), a moral dos escravos possui como elemento originário a negatividade. Nela

[10] Segundo Paulo César de Souza, na nota 40 de sua tradução de *Além do bem e do mal*, pelo termo se "entende um afeto imoderado". Tomando a palavra na sua origem, ela se revela "semanticamente afim à palavra 'afeto'". Para mais informações, ver Nietzsche (2009a).

a negação constitui, pois, o seu primeiro ato criador. "Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um 'fora', um 'outro', um 'não-eu' – e *este* Não é seu ato criador" (NIETZSCHE, 2009a, p.26).

Neste caso, há a necessidade prévia de um elemento estranho a si para se criar pela via da negação sua própria identidade e seus valores. Aqui ocorre um processo de inversão. O bom é o oposto do afirmado pelo modo nobre de valorar, pois, na perspectiva escrava, o conceito de bom reúne todos os atributos agrupados sob o conceito de ruim da moral dos senhores. Nessa inversão, bom passa a designar os pobres, os impotentes, os sofredores, os feios, os doentes, enquanto que os nobres são identificados como os ímpios, os insaciáveis, os lascivos, os cruéis, os maus. Aqui, o conceito de mau, ao contrário do modo de valorar nobre, passa a ter o sentido moral de malvado.

Segundo Giacoia (2002, p. 79):

> Para o escravo, bom é o compassivo, o que renuncia à ira, à vingança, o que é humilde, comum, o que nega a si mesmo, o altruísta. Mau (agora em sentido de malvado, que pratica o mal) é o que separa, o que diferencia, o que seleciona, o que age, agride, ataca, afirma orgulhosamente o próprio eu.

É possível perceber, a partir deste breve comentário, como o problema do ressentimento liga-se a essas duas formas de valoração. Em perspectivas valorativas distintas, como a do nobre e a do escravo, o ressentimento se desenvolverá segundo a constituição psicológica de uma determinada concreção vital, de acordo com a especificidade da ocorrência do ressentimento nesse organismo.

2 Ressentimento

A separação operada por Nietzsche entre esses dois tipos de moral pressupõe outra diferenciação, de caráter mais fisiológico, referente à distinção entre ação e reação, e que envolve, por sua vez, uma concepção dinâmica de força, a qual introduzirá o par de opostos forte e fraco, como complementar a nobre e escravo.

Desse modo, as caracterizações tipológicas de Nietzsche se relacionam a modalidades de descarga de forças, estando o ressentimento associado ao modo como a descarga ocorre nos tipos nobre e escravo. Neste sentido, o ressentimento, enquanto variante internalizada do sentimento ou instinto de vingança, encontra-se em associação com a capacidade ou incapacidade de promover uma descarga externa de forças.

> O processo do ressentimento...é finalisticamente orientado no sentido da elaboração psíquica de um estímulo que produz desprazer, e consiste em mobilizar, voltando-a para uma causa externa 'culpada' pelo sofrimento, a descarga de um afeto tônico, para apagar da consciência a marca da dor vivenciada, fazendo-a se esquecer do infortúnio e liberando-a para novas impressões (GIACOIA, 2002, p. 83).

Segundo Nietzsche, a descarga, sob a forma do desejo e do impulso de vingança, se faz necessária como anestésico de uma experiência de sofrimento.

> [...] todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente culpado suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie*: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de entorpecimento, seu involuntariamente ansiado narcótico

> para tormentos de qualquer espécie. Unicamente nisto, segundo minha suposição, se há de encontrar a verdadeira causalidade fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de entorpecimento da dor através do afeto...” (NIETZSCHE, 2009a, p. 108).

De início, o ressentimento é, para Nietzsche, algo instintivo, pois, segundo o filósofo, “todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente um agente *culpado* suscetível de sofrimento.” (NIETZSCHE, 2009a, p. 108). Essa reação pode ocorrer de duas maneiras: ou o sofredor exterioriza seus afetos em uma reação imediata, “para fora, na forma dos atos” (PASCHOAL, 2005, p. 100), ou ele muda a direção de seus afetos e os descarrega para dentro de si mesmo “*in effige*”.[11]

Deste modo, é possível falar tanto do ressentimento do tipo nobre quanto do ressentimento do tipo escravo, uma vez que ambos possuem a necessidade de anestesiar uma experiência dolorosa por meio de uma descarga de um afeto vigoroso.

3 A ocorrência do ressentimento nas tipologias do nobre e do escravo

Conforme o comentário sobredito, o ressentimento se encontra em estreita relação com a capacidade – ou a incapacidade - de descarga de um *quantum* de força, em um registro marcadamente fisiológico, cujo desiderato consiste na necessidade de se anestesiar uma experiência de sofrimento, à medida que o sentimento, ou o impulso de vingança, guia um determinado organismo à ação, o

[11] De forma imaginária.

que, em *phisiologicis*, traduz-se no mecanismo de descarga, ou, em linguagem psicológica, na liberação de uma determinada energia afetiva.

Por sua vez, a capacidade de afastar da consciência a dor vivida é que diferencia o ressentimento do tipo forte e do tipo fraco. Aqui a diferença está relacionada à eficácia do mecanismo de descarga externa, em conformidade com a tipologia a que essa descarga ocorre.

Para Nietzsche, o tipo aristocrático pode ser considerado como forte por possuir uma capacidade de esquecimento mais vigorosa, um metabolismo mais robusto, que lhe permite desvencilhar-se de suas experiências negativas. Neste caso, o ressentimento, quando aparece, "se consome e se exaure numa reação imediata" (NIETZSCHE, 2009a, p. 28).

Por essa disposição é que se pode dizer que:

> [...] o ressentimento não envenena, uma vez que se esvai numa reação imediata que Nietzsche identifica como 'a verdadeira reação, a dos atos' e que se processa lançando os afetos para fora, num movimento que elimina a dor ao mesmo tempo em que libera a consciência para novas experiências. Essa liberação da consciência se identifica com uma capacidade de esquecer que não é considerada como uma forma de '*vis inertiae*', mas como uma disposição ativa, assegurada por uma capacidade, por uma 'força plástica [...] propiciadora do esquecimento', pela qual se pode (kan) se esquecer. Esta verdadeira reação é própria ao tipo nobre, que é *necessariamente ativo* e que possui aquela força plástica modeladora, aquela disposição expansiva, agressiva, de dar combate aos inimigos, própria a toda forma saudável de vida... (PASCHOAL, 2005, p. 100).

No caso de um tipo aristocrático, quando o instinto de vingança aparece, o que ocorre é uma pronta reação, consistente na descarga de afeto para fora, resultando em uma efetiva

narcotização da dor por meio da ação imediata. Daí a afirmação de Nietzsche, que identifica a felicidade dos nobres com a ação.

Segundo Nietzsche:

> Os 'bem-nascidos' se sentiam mesmo como os 'felizes'; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, menti-la para si, por meio de um olhar aos seus inimigos...e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e necessariamente ativos, não sabiam separar a felicidade da ação – para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade...tudo isso o oposto da felicidade no nível dos impotentes, opressos, achacados por sentimentos hostis e venenosos... (NIETZSCHE, 2009a, p. 27).

Em contrapartida, na tipologia do escravo, por ter aquela força plástica do esquecimento debilitada, o processo de descarga psíquica para fora não ocorre, não podendo a consciência do escravo se libertar da experiência do sofrimento. Aqui, a incapacidade de esquecimento indica uma espécie de "ação compensatória" (PASCHOAL, 2005, p. 101), que se processa de forma imaginária, ou *in effigie*, resultando em uma descarga para dentro, sem afastar, porém, a impressão de uma vivência ruim.

O que ocorre, neste caso, é a prorrogação da permanência da causa do sofrimento na consciência, numa espécie de "dispepsia, de indigestão de experiências passadas" (PASCHOAL, 2005, p. 101). A esse tipo de homem – o escravo – é próprio operar esquivando-se da ação, sendo a sua felicidade identificada como não ação, "no nível dos impotentes, opressos, achacados por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece [...] como distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, passivamente" (NIETZSCHE, 2009a, p. 27). Neste registro, pode-se identificar o tipo escravo como alguém ressentido, uma vez que, em seu modo de valorar, a (re)ação imediata é substituída pela ação

compensatória da imaginação - proveniente de sua incapacidade para a ação efetiva – restando-lhe apenas o "canal subterrâneo da internalização" da dor (GIACOIA, 2002 p. 87).

3 Conclusão

Conforme o que já foi comentado, as duas tipologias se encaixam no mecanismo de descarga do ressentimento, estando o seu diferencial na direção da descarga do afeto: enquanto no nobre a reação se dá mediante a ação, no escravo ocorre uma espécie de "reação substitutiva" (PASCHOAL, 2005, p. 101), sendo ambas as disposições formas de se eliminar "as dores e desventuras, de se relacionar com as expressões externas e com os inimigos" (PASCHOAL, 2005, p. 101).

Assim, o homem nobre se caracteriza por um triunfante sim ao mundo e a si mesmo, enquanto que o escravo, por sua vez, necessita de uma caricatura externa, para poder, por oposição, suportar a sua existência malograda e declinante, marcada pela negatividade.

Por fim, a relação pretendida com este artigo consistiu na tentativa de se demonstrar como as duas formas de valoração se situam em um registro que tem no ressentimento, enquanto anestésico de uma experiência de sofrimento, o seu ponto de diferenciação no modo como o homem se posiciona frente à efetividade, como nos casos do nobre e do escravo.

11- EXTRATOS

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um 'fora', um 'outro', um 'não-eu' – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o 'baixo', 'comum', 'ruim', é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, 'nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes !'. Quando o modo de valoração nobre se equivoca e peca contra a realidade, isso ocorre com relação à esfera que não lhe é familiar, que ele inclusive se recusa bruscamente a conhecer: por vezes não reconhece a esfera por ele desprezada, a do homem comum, do povo baixo; por outro lado, considere-se que o afeto de desprezo, do olhar de cima para baixo, do olhar superiormente, a supor que *falseie* a imagem do desprezado, em todo caso estará muito longe do falseamento com que o ódio entranhado, a vingança do impotente, atacará – *in effigie*, naturalmente – o seu adversário. De fato, no desprezo se acham mescladas demasiada negligência, demasiada ligeireza, desatenção e impaciência, mesmo demasiada alegria consigo, para que ele seja capaz de transformar seu objeto em monstro e caricatura. (NIETZSCHE, 2009, p. 26).

Precisamente o oposto do que sucede com o nobre, que primeiro e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção básica de

'bom', e a partir dela cria para si uma representação de 'ruim'. Este 'ruim' de origem nobre e aquele 'mau' que vem do caldeirão do ódio insatisfeito – o primeiro uma criação posterior, secundária, cor complementar; o segundo, o original, o começo, o autêntico *feito* na concepção de uma moral escrava – como são diferentes as palavras 'mau' e 'ruim', ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de 'bom': perguntemo-nos *quem* é propriamente 'mau', no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo o rigor: *precisamente* o 'bom' da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho do veneno do ressentimento. (NIETZSCHE, 2009, p. 28).

Enquanto o homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo, o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria... Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos. Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento (NIETZSCHE, 2009, p. 28).

Os 'bem-nascidos' se *sentiam* mesmo como os 'felizes'; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, *menti-la* para si, por meio de um olhar aos seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento); e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e portanto *necessariamente* ativos, não sabiam separar a felicidade da ação

– para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade – tudo isso o oposto da felicidade no nível dos impotentes, opressos, achacados, por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, 'sabbat', distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, *passivamente* (NIETZSCHE, 2009, p. 27).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) O que é o ressentimento?

2) Explique a relação entre ressentimento e moral do senhor.

3) Explique a relação entre ressentimento e moral escrava.

4) Qual é o modo de valoração típico do homem ressentido?

5) Por que o homem ressentido sofre de uma espécie de indigestão de experiências passadas?

IV- SUGESTÕES DE LETURA

GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução Oswaldo Giacoia. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

NIETZSHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo*. Tradução Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2005.

______. *A vontade de poder.* Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

______. *Genealogia da moral*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009a.

______. *Além do bem e do mal*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b.

______. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2009c.

ONFRAY, Michel. *O Ventre dos filósofos: crítica da razão dietética*. Tradução Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2005.

TANNER, Michael. *Nietzsche*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2004.

TRABALHO E ESTRANHAMENTO EM MARX

André Luiz Silva Ferreira

1- COMENTÁRIO

1 A natureza do homem

Em meados do século XIX um filósofo nascido na cidade de Trier, em um local que hoje faz parte do território correspondente à Alemanha, desenvolvia, em parceria com outro jovem pensador, um método de investigação que iria deixar marcas profundas na história do pensamento ocidental. Este método influenciaria um grande número de intelectuais e orientaria algumas experiências políticas no decorrer do século seguinte. Karl Heinrich Marx, contando com a contribuição de Friedrich Engels, escreve, a quatro mãos, *A Ideologia alemã*, texto no qual se lança as bases do *Materialismo Dialético*. A principal característica da visão inaugurada pelos pensadores em tela, a qual se opunha ao idealismo até então reinante entre seus contemporâneos, aparece sintetizada na seguinte formulação presente nas *Teses ad Feuerbach*, escritas por Marx: “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diversas maneiras, mas o que importa é transformá-lo” (MARX; ENGELS, 2007. p. 535). Aqui está sugerido algo muito caro ao pensamento marxiano: o homem tem a possibilidade de, por meio da sua ação, mudar o mundo; transformar tanto a natureza externa como também a si próprio.

Na oportunidade da redação de *A ideologia alemã*, Marx e Engels, intencionando explicitar os pressupostos do seu método investigativo, escrevem:

> Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida (MARX; ENGELS, 2007, p. 86).

Estas premissas orientavam a investigação que aqueles levavam a cabo, e, visto que temos como suporte metodológico o materialismo desenvolvido no século XIX, orientam também o texto que ora produzimos. Neste espaço pretendemos apresentar uma reflexão sobre as condições de vida dos indivíduos reais contemporâneos.

Partindo da visão de mundo apontada, diríamos: a condição para que haja uma história do homem, e assim para que se possa falar de um momento histórico efetivo deste, o que, por seu turno, constitui nosso objetivo, é que existam homens individuais vivos. Mas para viver os homens precisam respeitar algumas condições. O que significa que, por existir e para continuar existindo, eles têm de cumprir determinadas exigências concretas, as quais são impostas por sua própria natureza. Os homens, assim como os demais animais, necessariamente têm de satisfazer certas carências para continuarem vivos. Tanto uns como os outros são impelidos a realizar a manutenção da sua existência física. Esta é uma exigência imediata da história. As primeiras necessidades, as mais básicas, que estes seres têm de satisfazer para viver são as seguintes: comer, beber e se proteger das condições climáticas. No que diz respeito às necessidades do homem, os fundadores do *materialismo dialético* escrevem:

> Devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda existência humana e também, portanto, de toda história humana, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar

> em condições de viver para poder fazer história. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais (MARX; ENGELS, 2007, p. 32).

A todo instante, tanto os homens como o restante dos animais, estão sob as determinações concretas da natureza. No entanto, os primeiros se distinguem dos segundos no ato de satisfação das necessidades apontadas. Por meio da sua atividade os homens, gradativamente, distanciam-se do modo de vida selvagem. No seu desenvolvimento histórico eles acabam por dar vida a inúmeros objetos que, por seu turno, os auxiliam no cumprimento das exigências naturais. Diferente dos animais selvagens, o homem molda o mundo ao seu redor, organizando-o com vistas a facilitar a satisfação das suas carências. Se, por exemplo, a água é algo imprescindível, este ser desenvolve um sistema para que tenha acesso a este recurso sem grande sacrifício. Auxiliado pelos poderes que a sua atividade desperta, o homem ameniza as, originalmente, duras condições, impostas pelo meio natural onde vive, e transforma a sua existência de rude, bruta, selvagem, em existência humana. A atividade do homem cria a possibilidade de uma vida rica em recursos, uma vida confortável. Este é o elemento que o diferencia do restante dos animais. Do ponto de vista do materialismo que nos orienta, entende-se que no ato de produção de seus meios materiais de vida o homem, imediatamente, distingue-se dos demais seres:

> Pode-se distinguir os homens dos demais animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos demais animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, [...] Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material (MARX; ENGELS, 2007, p. 87).

Nos limites da natureza, todos os seres precisam se manter em constante metabolismo com a natureza externa, inorgânica, para sobreviver. Eles satisfazem suas carências físicas consumindo a matéria inorgânica, extracorpórea. A maneira como cada ser o faz, entretanto, é determinada pelo modo de atividade vital específico de cada um. Em contraste com os demais animais, que somente consomem aquilo que a natureza lhes oferece, o homem transforma a matéria natural de maneira consciente. Nesta medida, ele realiza na matéria natural seu objetivo. É muito conhecida a formulação marxiana presente em *O capital,* a qual diz respeito a este ponto:

> Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue de antemão o pior arquiteto da melhor abelha é que ele constituiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente (MARX, 2010, p. 124).

A atividade vital do homem caracteriza-se, como se viu, por sua intencionalidade, pela consciência. Quando age sobre a matéria natural, ele o faz visando à realização de um fim preestabelecido. O ente consciente utiliza-se das propriedades mecânicas, físicas, dos elementos naturais, para a realização do seu objetivo. Ao desejar construir uma cadeira, por exemplo, antes mesmo de o movimento concreto ter início, o homem sabe o que deseja encontrar no final do processo, ou seja, o objeto, a cadeira. Sabe escolher o material mais adequado e ainda qual a melhor maneira para produzir. Ele escolhe todos os passos, todos os momentos do processo produtivo. Define cada etapa de antemão, antes de efetivamente começar a

agir. Ao final do processo o que se encontra é a objetivação do homem, ou, a externação das suas capacidades produtivas. O objeto que resulta da produção é o homem objetivado. Ou seja, um objeto que serve para a satisfação de alguma necessidade deste ente. O resultado do processo de trabalho é a adequação da matéria natural às necessidades concretas dele.

2 A Situação do trabalhador na sociedade capitalista

Não obstante todo desenvolvimento empreendido pelo homem no decorrer da história, muitos hão de concordar quando dizemos: a vida do ser humano nos limites da sociedade atual não passa sem que a maioria dos indivíduos enfrente grandes dificuldades para sobreviver. Este se tornou um ponto até banal nas conversas dos cidadãos ordinários. Pelas ruas, nos bares, nas reuniões de amigos, no colégio, enfim, nos dias atuais onde houver um grupo de homens reunido este tópico pode, facilmente, render muitos comentários e depoimentos relatando situações particulares que confirmam o fato de que a existência no registro da sociedade atual, na maioria dos casos, não se dá de maneira tranquila. Isto, principalmente, porque apropriar-se dos meios para satisfazer as necessidades mais básicas não tem sido tarefa fácil para estes indivíduos.

Fato é que todo homem, por sua própria natureza, necessita de habitação e vestimenta para se proteger das inclemências do tempo, de alimento etc. E ainda, a partir do momento que supera a mera existência animal, selvagem, necessita de algo mais, como cuidados com a saúde, ou uma infraestrutura básica, saneamento etc. Dito de outra forma: necessita de algumas condições objetivas para que sua vida seja de fato digna de um ser humano. Verifica-

se também que não há outro ser que possa garantir a produção dessas condições senão ele próprio.

Nesta altura nos perguntamos: no interior da sociedade atual, a qual organiza a produção orientando-se pelo capital, quem são os indivíduos responsáveis por produzir, ou, quem constrói casas, quem faz as redes de esgoto e água encanada, que grupo de indivíduos ergue, a partir dos elementos naturais, o mundo dos homens, quem são aqueles que constroem todos os objetos que servem para satisfazer as necessidades humanas? A classe dos trabalhadores o faz! São aqueles que vivem do trabalho assalariado os que criam toda essa riqueza objetiva. Qualquer produto que nos venha à mente, dos computadores mais sofisticados até a rede de esgoto, ou os postes e as luzes que iluminam as ruas, as próprias ruas; tudo que nos cerca, em suma, como antes nos referimos, o mundo dos homens, nos limites da sociedade capitalista, é construído pela classe trabalhadora.

Em *O capital,* obra na qual o modo capitalista de organização da produção é analisado de maneira ímpar, Marx nos deixa ver como se dá este momento da decisão de qual indivíduo irá efetivamente produzir e ainda qual o caráter desta produção:

> O capitalista compra a força de trabalho para usá-la. A utilização da força de trabalho é o próprio trabalho. O comprador da força de trabalho a consome ao fazer trabalhar o vendedor dela. O último torna-se, desse modo, *actu* [de fato], força de trabalho realmente ativa, o que antes era apenas *potentia* [em potencial]. Para representar seu trabalho em mercadorias, ele tem de representá-lo, sobretudo, em valores de uso, em coisas que sirvam para satisfazer a necessidades de alguma espécie (MARX, 2010, p. 124).

Verifica-se, portanto, que na sociedade capitalista um indivíduo vende a outro sua capacidade de trabalho, tornando-

se assim um trabalhador assalariado. O primeiro produz os objetos que o segundo determina. No final tanto a atividade como o produto desta passam a pertencer ao comprador da força de trabalho.

É fascinante observar o grau de sofisticação que a atividade produtiva do homem alcançou. Cotidianamente nos deparamos com as maravilhas que o trabalho gerou. Como, por exemplo, toda tecnologia que permite a automação do cotidiano que por sua vez traz facilidades antes impensáveis etc. Sem dúvida os produtos do trabalho transformaram a vida, que nos primórdios, no momento do homem selvagem, era hostil, em algo bem mais fácil de enfrentar. Mas a possibilidade da vida se tornar uma viagem prazerosa, afastada da escassez de recurso, das condições rudes, dos perigos e dificuldades da vida selvagem, se estende para a totalidade da espécie humana? Olhando para o cotidiano, podemos observar: a classe responsável pela produção das condições objetivas, materiais, ou seja, a classe responsável pela produção de uma vida efetivamente melhor, é aquela que experimenta as maiores provações, que encontra as mais diversificadas dificuldades quando tenta viver. De fato se sairmos para dar uma volta e nos deslocarmos até os bairros populares, onde vivem os trabalhadores, certamente iremos nos deparar com pessoas vivendo em condições que estão longe de serem ideais, ou as mais dignas possíveis. Falamos da falta de infraestrutura, de conforto e também de recursos que diretamente estão relacionados com a manutenção da existência física do homem. Na mesma cidade, a alguns minutos de distância, é possível encontrar lindas construções, casas sumptuosas, pessoas vivendo com grande conforto gozando de todos os frutos do trabalho humano. Estes últimos, certamente, não são os produtores efetivos dessas condições de vida.

3 Estranhamento

Observa-se que no interior da sociedade capitalista os trabalhadores, aqueles que produzem, não têm acesso senão a uma parte ínfima da riqueza produzida por suas próprias mãos. A produção aparece mesmo como algo separado da sua existência individual, algo independente. Diante de um prédio, o qual é resultado direto da sua ação, da sua atividade, do seu *trabalho*, o construtor olha e não se enxerga. Este encara a matéria natural transformada em prédio por ele mesmo, como algo estranho, sob o qual não tem nenhum poder, isto é, algo que não lhe pertence e que não irá lhe servir para satisfazer necessidade alguma. E nestes moldes, quanto mais riqueza o trabalho cria mais aumenta o fosso que separa o trabalhador dos objetos da sua produção. Marx dirá que sob as condições capitalistas de produção quanto mais produz mais o trabalhador se deforma, chegando ao ponto de afirmar que aqui este se torna uma mercadoria humana, justamente porque vende sua própria atividade vital:

> Com a valorização do mundo das coisas, aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. Este fato nada mais exprime senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor (MARX, 2004, p. 80).

Nos limites da sociedade capitalista, concluirá Marx, o trabalho é atividade estranha ao trabalhador, é *estranhamento*, assim como o resultado da atividade, o produto, é objeto estranho ao trabalhador, é também *estranhamento*. A estes dois aspectos

do fenômeno apontado o filósofo denominará respectivamente: "estranhamento-de-si" e "estranhamento da coisa".

O trabalhador encerra sua vida no produto, não há outro ser capaz de dar vida aos objetos que o homem cria. Quando se relaciona com os produtos, frutos da sua atividade, como objetos estranhos, a vida, o seu modo de vida específico, defronta-se com o indivíduo particular como um poder ameaçador que o subjuga. O trabalhador não consegue enxergar ligação alguma entre sua vida e os objetos que cria, visto que estes são propriedade de um terceiro. O objeto, no entanto, é o próprio homem objetivado, nesta medida o resultado da produção é homem que aparece a si mesmo como um ser estranho, inimigo, pertencente a outro. O estranhamento da coisa, efetivamente, significa: o produtor não consegue se reconhecer na sua essência objetiva. Lê-se

> O trabalhador encerra sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto [...] A exteriorização do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa, mas bem além disso, que se torna uma existência que existe fora dele, independente dele estranha a ele, tornando-se uma potência autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (MARX, 2004, p. 81).

Sob a determinação do capital, o produto resultante da atividade é um mundo de seres hostis que ao invés de servirem como meios de vida frustram as expectativas e os anseios do indivíduo. O mundo material, moldado pelo trabalho, surge como uma instância alheia às necessidades individuais. Isto, por seu turno, resulta, como dirá Marx, do fato de que a própria produção é estranhamento ativo, é atividade de estranhamento, estranhamento de si, como se pode ler: "o estranhamento não se

mostra somente no resultado, mas também e principalmente, no ato da produção, dentro da própria atividade produtiva" (MARX, 2004, p 82). O homem passa a não se reconhecer na sua própria atividade vital. O processo de trabalho não é determinado pelo produtor, este não produz o que necessita ou deseja, mas, ao contrário, tem de atender às exigências de um sujeito que não participa efetivamente da atividade de produção. Esta última surge como uma atividade que não corresponde a sua natureza, mas é apenas um meio de garantir a subsistência, visto que o trabalhador troca as horas de produção por um salário. O homem que produz não se interessa pela atividade em si. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* encontramos uma passagem em que o autor nos mostra o caráter externo que o trabalho assume em relação à natureza humana quando sob a determinação do Capital:

> Em que consiste, então, a exteriorização do trabalho? Primeiro, que o trabalho é externo ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu próprio ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele... Que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito... O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele... Finalmente, a externalidade do trabalho aparece para o trabalhador como se o trabalho não fosse seu próprio, mas de um outro... Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem só se sente como ser livre e ativo nas suas funções animais, comer, beber, e procriar, quando muito ainda habitação, adornos, etc., e em suas funções humanas só se sente como animal (MARX, 2004, p. 83).

4 Comunismo

Diante deste quadro observado na sociedade orientada pelo capital, o autor da *Crítica da economia política* postula a necessidade histórica da superação do estranhamento. O que levaria a sociedade dos homens ao modo de organização *comunista* da vida. Este modo de organização social, o *Comunismo*, tem como pressuposto a abolição da propriedade privada burguesa, e caracteriza-se, segundo o filósofo, por ser a construção das condições objetivas para a livre associação dos indivíduos produtores, os quais, neste arranjo social, hão de regular, por sua própria ação, o metabolismo com a natureza. Em tal projeto societário haverá de desaparecer qualquer instância alheia aos indivíduos que produzem, ou, dito de outra forma, nada além da vontade e necessidade dos indivíduos livremente associados determinará o processo produtivo. Sobre a plataforma comunista, as condições objetivas desenvolvidas ao longo da história pelo trabalho do homem serão, finalmente, apropriadas pelos homens. Ou seja, supera-se a situação de estranhamento, mantida pela propriedade privada, existente entre o trabalhador e o mundo material que sua atividade engendra. Com efeito, a organização comunista é essencialmente econômica:

> O comunismo distingue-se de todos os demais movimentos anteriores, porque revoluciona os fundamentos de todas as relações de produção e de intercâmbio precedentes e porque pela primeira vez aborda conscientemente todos os pressupostos naturais como criação dos homens que existiram anteriormente, despojando-os de seu caráter natural e submetendo-os ao poder dos indivíduos associados. Sua organização é, por isso, essencialmente econômica, a produção material das condições dessa associação; ele faz das condições existentes as condições da associação. O

> existente que o comunismo cria é precisamente a base real para tornar impossível tudo o que existe independentemente dos indivíduos, na medida em que o existente nada mais é que um produto do intercambio anterior dos próprios indivíduos (MARX; ENGELS, 2007, p. 67).

Com a libertação do homem em relação à divisão sociotécnica do trabalho, anseia-se que este possa experimentar a existência em um sentido pleno. Ao invés do homem limitado e parcial engendrado pela especialização e particularização da atividade, vislumbra-se a possibilidade de uma atividade vital capaz de gozar de todas as condições desenvolvidas historicamente. Como afirma Marx em certo lugar, em tal sociedade, é possível pescar de manha, caçar de tarde, plantar, pintar ao entardecer, criticar depois do jantar, sem nunca se tornar caçador, pescador, pintor ou crítico. Em tal realidade, o homem deverá se apropriar completamente da essência humana objetivamente desenvolvida. E isto se diferencia da forma como entendemos a apropriação sob os moldes da propriedade privada. Fechamos nossa reflexão neste texto com uma passagem que expressa a crença de Karl Marx numa realidade diferente, em que se possa emancipar todos os registros da existência do homem, em contraposição com a realidade regulada pela propriedade privada:

> Assim como a propriedade privada é apenas a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente objetivo para si e simultaneamente um objeto estranho e não humano [...] assim a supra-sunção positiva da propriedade privada, ou seja, a apropriação sensível da essência e da vida humanas, do ser humano objetivo, da obra humana para e pelo homem, não pode ser apreendida apenas no sentido da fruição imediata, unilateral, não somente no sentido da posse, no sentido do ter. O homem se apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um

> homem total. Cada uma das suas relações humanas com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, querer, intuir, perceber, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade, [...], são no seu comportamento objetivo ou no seu comportamento para com o objeto a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade humana. A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é nosso se o temos, portanto quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós... o lugar de todos os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do ter... A supra-sunção da propriedade privada é, por conseguinte, a emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos (MARX, 2004, p. 108- 109).

Nesta medida, afirma-se que na sociedade comunista, aquela que é fruto da superação, ou suprassunção da propriedade privada, o homem poderá se realizar plenamente como ser humano.

11- EXTRATOS

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho. O estado em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor

de sua própria força de trabalho deixou para o fundo dos tempos primitivos o estado em que o trabalho humano não se desfez ainda de sua primeira forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade (MARX, 1996, p. 297- 8).

O engendrar prático de um mundo objetivo, a elaboração da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou se relaciona consigo enquanto um ser genérico. É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na sua liberdade com relação a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; no animal, o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livremente com o seu produto. O animal forma apenas segundo a medida e a carência da espécie à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer espécie, e sabe considerar, por toda parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segunda as leis da beleza.

Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo é que o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como ser genérico. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como sua obra e sua efetividade. O objeto do trabalho é portanto a objetivação da vida genérica do homem: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectualmente, mas operativa, efetivamente, contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Consequentemente, quando arranca do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica e transforma sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza (MARX, 1996 , p. 85).

Nós partimos de um fato nacional-econômico, *presente*.

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral.

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa, é a objetivação do trabalho. A efetivação do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento, como alienação.

A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos

objetos do trabalho. Sim o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do Capital (MARX, 2004, p. 80-1). Fisicamente o homem vive somente destes produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc. Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo inorgânico, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é o corpo humano. O homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza.
Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) e o homem de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ele estranha do homem o gênero humano. Faz-lhe da vida genérica apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranha (MARX, 2004, p 84).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Do ponto de vista do *Materialismo Dialético*, qual elemento distingue imediatamente o homem dos demais seres?

2) Cite as principais características da atividade vital do homem, e ainda comente a respeito dos resultados desta última.

3) O que significa dizer: o trabalhador se encontra estranhado em relação aos produtos de sua atividade? Quais as consequências desta situação?

4) Como se organizaria a produção em uma sociedade pós capitalista?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

ANTUNES, R. *Os sentidos do trabalho:* ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 5. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

______. (Org.). *A dialética do trabalho:* escritos de Marx e Engels. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_______. *Adeus ao trabalho:* ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 10. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

LUKÁCS, G. "As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem", *Temas de Ciências Humanas,* n. 4, São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1978.

MARX, K. *O capital: critica da economia politica,* livro I: o processo de produção do capital. Tradução: Regis Barbosa; Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996.

______. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: CPV, 2001.

______. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

NOVACK, G. *Introdução à lógica marxista,* São Paulo: Editora Instituto José Luís e Rosa Luxemburgo, 2005.

RANIERI, J. *A câmara escura:* alienação e estranhamento em Marx. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001.

HABERMAS: DIREITO E DEMOCRACIA

Fernanda Martins de Oliveira

1- COMENTÁRIO

1 Participação política e cidadania

Jürgen Habermas é um dos mais importantes filósofos do século XX, tendo nascido em Düsseldorf, Alemanha, em 18 de Junho de 1929. Foi, durante os anos 1960, um dos principais estudiosos da teoria crítica, e, posteriormente, crítico do movimento estudantil. É considerado um dos últimos representantes da escola de Frankfurt. Apesar de complexo, é possível descobrir no pensamento habermasiano uma continuidade ao longo de suas vastíssimas obras, que abordam temas de epistemologia, de política, de ética e de comunicação. Habermas procura criar uma teoria crítica social que se assenta em uma teoria da sociedade. Ao se assumir como defensor da modernidade, Habermas procura também criar uma teoria da razão, que inclua uma teoria prática, ou seja, que ao mesmo tempo seja justificativa e explicativa.

A essência da fundamentação da teoria de Habermas é a esfera pública, que, segundo o autor, é o local de discussão de interesse geral, na qual se faz necessária a participação do indivíduo, que deve ter capacidade e qualidade deliberativa para assim tomar decisões.

A participação política e a cidadania são elementos que não se podem separar da democracia, entendendo-se que o processo democrático está além de uma simples escolha de candidatos ao

governo. Sendo assim, a participação é necessária para identificar a democracia em uma determinada sociedade. Habermas faz um resgate histórico-sociológico da formação da esfera pública, na tentativa de demonstrar e tentar compreender a esfera pública como um espaço formado por pessoas particulares, que buscam defender seus interesses, os quais possam vir a se tornar coletivos.

2 Modelos normativos de Democracia

Habermas define três modelos normativos de democracia: liberal, republicano e deliberativo.

Na democracia liberal a tarefa do processo democrático no Estado está na escolha que o povo faz de um representante e tem por finalidade defender interesses sociais mediando com o Estado, o qual, por sua vez, tem o papel de administrador do poder público, e deve ter como fim o bem coletivo. Isto significa dizer que o processo democrático medeia entre Estado e Sociedade: o Estado é o administrador e a Sociedade, por meio de seu representante, é o sistema-estrutura em torno da economia de mercado.

Na concepção republicana já não há uma política de mediação: a concepção política se dá em forma de reflexão contextualizada na vida ética, constitutiva do processo de coletivização social como um todo. Este processo tem sua formação fundamentada na solidariedade social. Ou seja, o processo de formação da vontade e opinião é reproduzido na autocompreensão dos autores sociais e políticos. Tal concepção tem como base atribuir significado estratégico à opinião pública, de caráter político, e à sociedade civil, os quais devem impor "força integrativa e autonomia à práxis de entendimento mútuo entre os cidadãos do Estado" (HABERMAS, 2003, p. 78).

O cidadão da democracia liberal é examinado pelos direitos individuais que foram dispostos pelo Estado e demais cidadãos, e para verificar se o Estado está em conformidade com o interesse social, devem-se agregar interesses particulares que possam ser validados e transformados a esses direitos políticos, exercendo assim sobre o Estado sua influência. Ou seja, os cidadãos podem controlar se o poder estatal está cumprindo aquilo que é de interesse do povo. Já na republicana, os direitos de cidadania, participação e comunicação política, segundo Habermas, são garantia de participação em uma práxis comum, onde se tornam politicamente responsáveis e onde há pessoas livres e iguais. Sendo assim, o poder estatal surge do poder produzido na comunicação, em meio à práxis de decisão própria dos cidadãos do Estado. Ou seja, na democracia liberal se vale do particular para validar seus direitos políticos, enquanto na republicana o que válido é o interesse comum. A liberal consistiria na disputa pelas posições no poder administrativo, no qual o cidadão exerce, pelo voto, apenas a expressão de suas preferências entre os agentes em disputa, enquanto que na republicana Habermas diz que os direitos de participação, cidadania e comunicação política são garantia de uma participação em uma práxis comum, em que cidadãos se tornam sujeitos iguais, livres e politicamente responsáveis. O poder nasce de outro poder, que é gerado comunicativamente em meio a uma práxis de autodeterminação dos cidadãos. Sendo assim, a formação da vontade e da opinião é guiada para uma comunicação pública de entendimento mútuo, centrada na interlocução. Segundo Habermas, a visão republicana tem por vantagem a democracia pura, firmada em uma sociedade em que cidadãos consensualmente são remetidos a fins coletivos entre interesses particulares opostos. No entanto, a desvantagem é ser idealista

em demasia, tornando este processo dependente das virtudes dos cidadãos voltados ao bem comum, o que acarretaria em discursos políticos estritamente éticos. Para Habermas, a política não se constitui apenas de questões que dizem respeito a acordos mútuos de caráter ético.

Além dessa crítica aos republicanos, o autor ataca também democracias que são apenas de caráter normativo do sistema político, e propõe então um modelo de democracia deliberativa, que aos seus olhos é o coração do processo democrático, não somente "regras de um jogo". O fato é que o processo democrático, auxiliado nas formas de comunicação, e com a institucionalização das falas/discursos e negociações, deve fundamentar a suposição da racionalidade para os resultados que provêm do processo.

Para Habermas, construção da opinião e da vontade não é dada livremente, pois para o autor isso se dá na mudança política de valores. A base do processo democrático se dá preferencialmente nas discussões públicas que são modificadas pela racionalidade da vontade. Busca-se um equilíbrio entre agentes que têm interesses, os quais divergem nos acordos estabelecidos, que são escolhidos racionalmente e voltados a um fim específico, por meio de um fundamento moral.

A sociedade civil é uma espécie de organização que institucionaliza os discursos, que são capazes de dar fim a problemas, convertendo-os em interesse mútuo dentro da esfera pública, a qual é estrutura de comunicação aprofundada no mundo da vida,[12] por meio da sociedade civil.

---

[12] Lugar transcendental do indivíduo, do qual não se pode evadir, responsável pela reprodução da cultura, integração social e socialização dos membros de uma comunidade. Adesão às normas constitucionais por cada cidadão, a fim de formar uma aliança progressiva.

3 Formação do sujeito político

No pensamento de Habermas se retoma um tema do iluminismo e da modernidade, que é a afirmação do sujeito, o qual inventa a sociedade civil frente ao Estado. O autor defende que o Homem só pode ter consciência de si por meio do outro se houver uma interação reflexiva, a qual acontece pela linguagem, ou seja, na ação comunicativa e na relação com o mundo objetivo. O autor refere à sociedade como formação de estruturas objetivas e de intersubjetividades, que por sua vez são produzidas pela linguagem e pela ação. Habermas defende que a formação do sujeito nasce em novas condições sociais formuladas em um "modelo descritivo", e tem base em importantes estruturas do capitalismo organizado.

Habermas difere a possibilidade normativa, pois a norma, segundo o autor, é a evolução que nos faz caminhar para a modernidade. Para ele, a base do comprometimento dos cidadãos com as normas constitucionais se justifica por estas últimas terem sido elaboradas por eles em um determinado momento histórico e, sendo assim, são de sua livre vontade; ou seja, não há necessidade de coação externa. Portanto, o civismo se fundamenta a partir de uma livre adesão às normas constitucionais por meio de cada cidadão a fim de formar uma aliança progressiva.

E assim, Habermas mostra o papel que cumpre o Direito: o Estado não é um fim em si mesmo, um lugar onde se gera suas próprias validades; o direito nasce da reivindicação, e sua garantia não se reduz a ela. O advento da legalidade está no fato da sintetização e na autonomia dos cidadãos, enquanto seres políticos. Em sua obra mais recente, *Direito e democracia*, Habermas explica de forma clara qual o papel dos direitos subjetivos:

> Direitos subjetivos são direitos negativos que protegem os espaços da ação individual, na medida em que fundamentam pretensões, reclamáveis judicialmente, contra intervenções ilícitas na liberdade, na vida e na propriedade. A autonomia privada é a garantida, nessa esfera colocada sob proteção do dinheiro, principalmente através do direito de fechar contratos, de adquirir, herdar ou alienar propriedade (HABERMAS, 2003, p. 116).

Para Habermas, as esferas públicas e privada não são fechadas e sim se interpenetram. Todavia, incluiríamos um nível dos subsistemas, concebido pelo Estado e pela esfera econômica que, para Habermas, é um procedimento sistêmico, e da sociedade civil, a qual é um procedimento comunicativo, estendendo-se à opinião pública e à família. Diante disto, o pensamento habermasiano defende que a interferência do Estado na economia é necessariamente a ideia de uma sociedade autônoma, pois a construção da base da democracia, de acordo com uma visão política, se dá por meio dos princípios normativos da racionalidade comunicativa. Para o autor, a esfera pública é local de solidificação dos princípios sociais, e desta forma, os movimentos sociais são representação da contrarresposta à transformação do processo burocrático que edificam a democracia.

Habermas em suas obras nos oferece um vasto e enriquecido conhecimento sobre direito, democracia e política, para cujas explanações seriam necessárias muitas páginas. Porém, o que aqui foi apresentado, em poucas páginas, abre a curiosidade para uma leitura mais aprofundada da obra do autor que ainda hoje é motivo de debates em congressos e ambientes universitários.

11- EXTRATOS

Na dogmática do direito civil alemão, que entre nós foi determinante para a compreensão do direito em sua totalidade, a doutrina do direito subjetivo foi influenciada pela filosofia do direito idealista. De acordo com Savigny, uma relação jurídica garante "o poder que compete à pessoa singular: uma região onde domina a sua vontade - e domina com nosso consentimento". Aqui ainda se acentua o nexo entre as liberdades subjetivas de ação e o reconhecimento intersubjetivo pelos parceiros do direito. No entanto, à medida que a reflexão prossegue, cresce o valor intrínseco atribuído ao direito privado; o "direito no sentido subjetivo" é legítimo por si mesmo, porque ele, partindo da vulnerabilidade da pessoa, da aplicação livre da vontade individual, garante "uma região de dominação independente". Para Puchta, o direito é essencialmente direito subjetivo: "O direito é o reconhecimento da liberdade que advém em igual medida aos homens como sujeitos que detêm o poder da vontade". Nesta linha de interpretação, direitos subjetivos são direitos negativos que protegem os espaços da ação individual, na medida em que fundamentam pretensões, reclamáveis judicialmente, contra intervenções ilícitas na liberdade, na vida e na propriedade. A autonomia privada é garantida, nessa esfera colocada sob a proteção do direito, principalmente através do direito de fechar contratos, de adquirir, herdar ou alienar propriedade. No entanto, o século XIX veio mostrar que o direito privado somente poderia legitimar-se por si mesmo durante o tempo em que a autonomia privada do sujeito do direito estivesse apoiada na autonomia moral da pessoa. No momento em que o direito em geral perdeu sua fundamentação idealista, especialmente a retaguarda da teoria moral kantiana, o invólucro do "poder de dominação individual" perdeu o núcleo normativo de uma legitima liberdade da vontade, naturalmente necessitada de proteção. Somente tivera força legitimadora o laço que Kant, com o auxílio do princípio do direito, estabelecera entre a liberdade de arbítrio e a vontade autônoma de pessoa. Depois que esse laço *foi*

rompido, o direito passou a afirmar-se, segundo a interpretação positivista, como a forma que reveste determinadas decisões e competências com a força da obrigatoriedade fática. Direitos subjetivos valem, desde a época de Windscheid, como reflexos de uma ordem jurídica, a qual transmite a indivíduos o poder de vontade incorporada objetivamente nela: "Direito é um poder de vontade ou dominação da vontade conferido pela ordem jurídica". Mais tarde, a interpretação utilitarista de Ihering, segundo a qual o proveito e não a vontade constitui a substância do direito, é introduzida nesta definição: "O direito subjetivo é conceitualmente um poder jurídico, conferido ao indivíduo através da ordem jurídica, cujo fim consiste em ser um meio para a satisfação de interesses humanos" A referência ao gozo e ao interesse permitiu a extensão dos direitos privados subjetivos aos direitos em geral. Eventualmente, resulta de um direito subjetivo, não somente um direito de *A a* algo que está protegido contra as intromissões de terceiros, mas também um direito, seja absoluto ou relativo, *à* participação em realizações organizadas. Finalmente, Hans Kelsen determina o direito subjetivo em geral como interesse protegido, objetiva e juridicamente, e como liberdade de arbítrio (ou "poder querer", no sentido de Windscheid), assegurada objetiva e juridicamente. Ao mesmo tempo, ele despe o direito objetivo das conotações da teoria de Thon, até então influentes. Segundo Kelsen, a autorização subjetiva é garantida através da vontade de um detentor do poder e revestida de uma validade deontológica *(Sollgeltung)* - as proposições do direito estabelecem liberdades de ação devidas. Esse "dever-ser" é compreendido de modo empírico, não deontológico, como a validade que o legislador político confere às suas decisões, acoplando normas penais ao direito legislado. O poder de sanção estatal eleva a vontade do legislador ao nível de "vontade do Estado" (HABERMAS, 1997).

Republicanismo e liberalismo

A diferença decisiva entre essas duas concepções consiste no papel do processo democrático. Segundo a *concepção liberal* o processo

democrático cumpre a tarefa de programar o Estado no interesse da sociedade, entendendo-se o Estado como o aparato de administração pública e a sociedade como o sistema, estruturado em termos de uma economia de mercado, de relações entre pessoas privadas e do seu trabalho social. A política (no sentido da formação política da vontade dos cidadãos) tem a função de agregar e impor os interesses sociais privados perante um aparato estatal especializado no emprego administrativo do poder político para garantir fins coletivos. Segundo a *concepção republicana* a política não se esgota nessa função de mediação. Ela é um elemento constitutivo do processo de formação da sociedade como um todo. A política é entendida como uma forma de reflexão de um complexo de vida ético (no sentido de Hegel). Ela constitui o meio em que os membros de comunidades solidárias, de caráter mais ou menos natural, se dão conta de sua dependência recíproca, e, com vontade e consciência, levam adiante essas relações de reconhecimento recíproco em que se encontram, transformando-as em uma associação de portadores de direitos livres e iguais. Com isso, a arquitetônica liberal do Estado e da sociedade sofre uma mudança importante: junto à instância de regulação hierárquica representada pela jurisdição do Estado, e junto à instância de regulação descentralizada representada pelo mercado (junto, portanto, ao poder administrativo e ao interesse próprio individual) surge a *solidariedade* e a orientação pelo bem comum como uma terceira fonte de integração social. Essa formação horizontal da vontade política, orientada para o entendimento ou para um consenso alcançado argumentativamente, deve mesmo gozar de primazia, seja geneticamente, seja de um ponto de vista normativo. Para a prática da autodeterminação cidadã supõe-se uma *base de sociedade civil* autônoma, independente tanto da administração pública como do intercâmbio privado, que protegeria a comunicação política da absorção pelo aparato estatal ou da assimilação à estrutura do mercado. Na concepção republicana o espaço público e político e a sociedade civil como sua infraestrutura assumem um significado estratégico. Eles têm a

função de garantir a força integradora e a autonomia da prática de entendimento entre os cidadãos. A esse desacoplamento entre comunicação política e sociedade econômica corresponde um reacoplamento entre o poder administrativo e o poder comunicativo que emana da formação da opinião e da vontade política. Assinalarei, tendo em vista a avaliação do processo político, algumas das conseqüências desses enfoques rivais.
a) Conceito de cidadão. Em primeiro lugar, distinguem-se os respectivos conceitos de cidadão. De acordo com a concepção liberal, o status dos cidadãos define-se pelos direitos subjetivos que eles têm diante do Estado e dos demais cidadãos. Na condição de portadores de direitos subjetivos os cidadãos gozam da proteção do Estado na medida em que se empenham em prol de seus interesses privados dentro dos limites estabelecidos pelas leis. Os direitos subjetivos são direitos negativos que garantem um âmbito de escolha) dentro do qual os cidadãos estão livres de coações externas. Os direitos políticos têm a mesma estrutura. Eles dão aos cidadãos a possibilidade de fazer valer seus interesses privados, ao permitir que esses interesses possam agregar-se (por meio de eleições e da composição do parlamento e do governo) com outros interesses privados até que se forme uma vontade política capaz de exercer uma efetiva influência sobre a administração. Dessa forma os cidadãos, em seu papel de integrantes da vida política, podem controlar em que medida o poder do Estado se exerce no interesse deles próprios como pessoas privadas. Conforme a concepção republicana, o *status* de cidadão não é definido por esse critério de liberdades *negativas* das quais só se pode fazer uso como pessoa privada. Os direitos de cidadania, entre os quais se sobressaem os direitos de participação e de comunicação políticas, são melhor entendidos como liberdades *positivas*. Eles não garantem a 1iberdade de coações externas, mas sim a participação em uma prática comum, cujo exercício é o que permite aos cidadãos se converterem no que querem ser: autores políticos responsáveis de uma comunidade de pessoas livres e iguais. Nessa medida o processo político não serve somente para o controle da atividade

do Estado por cidadãos que, no exercício de seus direitos privados e de suas liberdades pré-políticas, *já* alcançaram uma prévia autonomia. *b) Conceito de direito*. A polêmica que tem por objeto o conceito clássico de personalidade jurídica como portadora de direitos subjetivos encerra, no fundo, uma controvérsia sobre o próprio conceito de direito. Ao passo que para a concepção liberal o sentido de uma ordem jurídica está em que essa ordem permite decidir em cada caso particular que direitos cabem aos indivíduos, esses direitos subjetivos, de acordo com a concepção republicana, devem-se a uma ordem jurídica objetiva que ao mesmo tempo possibilita e garante a integridade de uma convivência com igualdade de direitos e autonomia, fundada no respeito mútuo. No primeiro caso, a ordem jurídica se constrói a partir dos *direitos subjetivos;* no segundo, concede-se o primado ao *conteúdo objetivo* que essa ordem jurídica tem. É verdade que esses conceitos dicotomizados não dão conta do *conteúdo intersubjetivo* de direitos que exigem o respeito recíproco de direitos e deveres mediante relações de reconhecimento de caráter simétrico. Mas é a concepção republicana que revela afinidade com um conceito de direito que outorga à integridade do indivíduo e às suas liberdades subjetivas o mesmo peso atribuído à integridade da comunidade cujos membros singulares têm como reconhecer-se reciprocamente, tanto como indivíduos quanto como integrantes dessa comunidade. Pois a concepção republicana vincula a legitimidade da lei ao procedimento democrático da gênese dessa lei, estabelecendo assim uma conexão interna entre a prática da autodeterminação do povo e o império impessoal da lei. "Para os republicanos os direitos não passam em última instância de determinações da vontade política prevalecente, enquanto que para os liberais certos direitos estão sempre fundados numa 'lei superior' de uma razão ou revelação transpolítica ... De um ponto de vista republicano, o objetivo de uma comunidade, o bem comum, substancialmente consiste no sucesso de seu empenho político por definir, estabelecer, efetivar e sustentar o conjunto de direitos (ou, menos tendenciosamente, leis) melhor ajustados às condições e costumes

daquela comunidade, ao passo que num ponto de vista contrastantemente liberal os direitos baseados na lei superior ministram as estruturas transcendentais e os limites ao poder indispensáveis para a operação mais satisfatória possível da busca pluralista de interesses diferentes e conflitantes". c) *Processo político*. Essas conceituações distintas do papel do cidadão e do direito exprimem um desacordo muito mais profundo sobre a natureza do processo político. De acordo com o ponto de vista liberal a política é essencialmente uma luta por posições que assegurem a capacidade de dispor de poder administrativo. O processo de formação da opinião e da vontade política na esfera pública e no parlamento é determinado pela concorrência entre atores coletivos, que agem estrategicamente com o objetivo de conservar ou adquirir posições de poder. O êxito é medido pelo assentimento dos cidadãos a pessoas e programas, quantificado pelo número de votos obtidos em eleições. Por meio de seus votos os eleitores expressam suas preferências. Suas decisões de voto têm a mesma estrutura que as escolhas orientadas para o êxito dos participantes de um mercado. Esses votos permitem a busca de posições de poder, que os partidos políticos disputam entre si adotando uma atitude semelhante de orientação para o êxito. O *input* de votos e o *output* de poder respondem ao mesmo modelo de *ação estratégica:* "Diversamente da deliberação, a interação estratégica tem por fim a coordenação mais do que a cooperação. Em última análise, o que se exige das pessoas é que não levem em conta nada que não seja o interesse próprio. Seu meio é a barganha, não o argumento. Seus instrumentos de persuasão não só reivindicações ou razões más ofertas condicionais de serviços e abstenção. Seja formalmente incorporado num voto ou num contrato ou simplesmente efetivado de modo informal em condutas sociais, um resultado estratégico não representa um juízo coletivo da razão mas uma soma vetorial num campo de forças" (HABERMAS, J. 1994).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Qual o principal objetivo de Habermas ao fazer o resgate histórico-sociológico da esfera pública?

2) Habermas define três modelos normativos de democracia: liberal, republicano e deliberativo. De acordo com o texto explique cada um deles.

3) Em sua opinião qual a melhor forma de governo? Justifique sua resposta.

4) Habermas fala sobre mundo da vida. Pesquise e faça uma síntese sobre o assunto.

5) De acordo com o texto, como se dá a formação do sujeito político?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

ARANTES, Paulo Eduardo. *Prefácio a Hegel*. São Paulo: Abril Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

BORRADORI, Giovana. *Filosofia em tempo de terror*; diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

______. *Mudança estrutural na esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

______. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

______. *Pensamento pós-metafísico;* estudo filosófico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a.

______. *Discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1990b.

______. *Técnica e ciência como ideologia*. Porto: Rés Editora, 1994.

______. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

______. *Direito e Democracia*; entre Facticidade e validade. v. 1. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2003.

REESE-SCHÄFER, Walter. *Compreender Habermas*. Tradução de Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2009.

A DEFINIÇÃO DE HOMEM EM ERNST CASSIRER: HOMEM, UM ANIMAL SIMBÓLICO

Caroline Santos Umezu

I- COMENTÁRIO

1 Ponto de Partida da Filosofia dos Símbolos

Ernst Cassirer foi um filósofo judaico-alemão que viveu entre os anos de 1874 e 1945 e ficou conhecido por seguir uma tradição neokantiana, desenvolvendo uma filosofia da Cultura, como uma teoria dos símbolos. Cassirer expandiu com a ideia de Kant no que se trata da importância do fato científico para o conhecimento humano, pois ele coloca no mesmo patamar todas as outras formas de atividade humana, como o fato mítico, social e estético.

Para compreender o ponto de partida das discussões da filosofia dos símbolos de Cassirer faz-se necessário entender a "Revolução Copernicana" realizada por Immanuel Kant. Antigamente o universo era conhecido de uma forma diferente da qual conhecemos hoje. A Terra era o centro do universo e era o sol que girava em torno da Terra; tínhamos o chamado geocentrismo. Na antiguidade era raro quem discordasse desta teoria, e um dos que defendiam essa visão era o filósofo Aristóteles (384-322 a.C), e foi o astrônomo grego Ptolomeu (78-161 d.C.) quem deu a forma final para tal teoria. Essa visão predominou no pensamento humano até o século XVI, momento em que o astrônomo e matemático polonês Nicolau Copérnico (1473-1543

d.C.) realizou uma das maiores revoluções científicas de todos os tempos alterando completamente o entendimento que se tinha sobre o cosmos (mundo). Na teoria heliocêntrica de Copérnico a Terra perde seu lugar privilegiado no centro do universo e o Sol passa a ocupar seu lugar.

Entende-se por "revolução copernicana de Kant" a transformação realizada por Kant na epistemologia (conhecimento), semelhante à realizada na concepção de universo por Nicolau Copérnico. Kant autodenominou que realizou uma espécie de "inversão copernicana" no campo epistemológico:

> Segundo Kant, as investigações sobre o conhecimento não devem partir dos objetos de conhecimento, mas sim da própria razão que produz o conhecimento. Assim como Copérnico colocou o Sol no centro do sistema, Kant coloca a razão no centro das investigações, para que primeiramente fosse examinado como se processa e se fundamenta o conhecimento e o que é possível conhecer (FERNANDES, 2003, p. 1).

2 A expansão feita por Cassirer sobre a "Inversão Copernicana" de Kant

Cassirer em sua obra *Filosofia das formas simbólicas* afirma que realizou em sua filosofia uma ampliação na "inversão copernicana" kantiana. Cassirer concorda com essa teoria de Kant, mas vê a necessidade de ampliá-la. Se para Kant a ciência era vista como um conhecimento universal, em Cassirer a ciência passa a ser compreendida como um dos conhecimentos simbólicos, uma construção simbólica em meio a outras. Nessa perspectiva, perde seu caráter universal e se coloca no mesmo patamar de outros conhecimentos simbólicos, de outras formas simbólicas:

> Assim, se a ciência é uma construção simbólica, tal característica não é exclusiva da ciência, mas também de outras esferas da produção cultural. Dessa forma, enquanto que Kant só admite a ciência como forma de conhecimento objetivo, Cassirer amplia essa característica para outras formas. Considerando que a “realidade” é uma construção simbólica e que existem várias formas de construir simbolicamente a realidade, daí se segue que existem várias formas de objetividade (FERNANDES; MACHADO, 2005, p. 2).

Existem várias formas simbólicas, as fundamentais e aquelas que criamos construindo qualquer tipo de conhecimento. As formas simbólicas fundamentais são: a religião, o mito, a arte, a história, a ciência e a linguagem. Cada uma dessas formas tem traços particulares e objetivos visivelmente diversificados, e é nessa diversidade que Cassirer procura a semelhança, o traço em comum que há entre formas muitas vezes conflitantes além de serem somente diferentes. Percebe-se na religião e na ciência um conflito entre seus particulares, assim como com o mito e com a arte. Mas Cassirer diz o que é de mais importante nessa investigação: “o que procuramos aqui não é uma unidade de efeitos, mas uma unidade de ação; uma unidade não de produtos, mas do *processo criativo*” (CASSIRER, 1994, p. 119).

3 Os símbolos

A filosofia de Cassirer é baseada na definição do homem nos termos da cultura humana. Mas, definir o homem é conhecer e reconhecer o que ele tem de mais diferente dos outros animais, algo que seja singular no ser humano. O que tem então ou deixa de ter os outros seres para podermos definir o homem em Cassirer?

É importante lembrarmos que o homem também é um animal como qualquer outro animal, então há características que encontramos nas diferentes espécies de animais. A característica a qual Cassirer trabalha em sua obra *Ensaio sobre o homem* é que os animais em sua estrutura anatômica possuem um sistema receptor e um sistema efetuador. Um sistema que recebe estímulos externos e um sistema que reage a eles. Estão em todos os casos entrelaçados, funcionam como um "círculo funcional"; para o organismo sobreviver tem que haver um equilíbrio entre esses dois sistemas. No mundo humano isso não é diferente, mas segundo Cassirer (1994) o homem descobriu outro método para se adaptar no meio em que ele vive, ambiente que é diferente de outros animais, e esse método é:

> [...] uma característica nova que parece ser a marca distintiva da vida humana. O círculo funcional do homem não é só quantitativamente maior; passou também por uma mudança qualitativa. O homem descobriu, por assim dizer, um novo método para adaptar-se ao seu ambiente. Entre o sistema receptor e o efetuador, que são encontrados em todas as espécies de animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como *sistema simbólico* (CASSIRER, 1994, p. 47).

Agora o homem não está mais em um mundo meramente físico, agora vive em mundo simbólico. A linguagem, o mito, a arte, a história e a ciência fazem parte desse mundo. "Envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial" (CASSIRER, 1994, p. 48).

Um dos problemas que se depara ao estudar o autor é encontrar uma definição precisa do que ele entende por forma

simbólica e quais são estas. Mas na obra *Ensaio sobre o homem,* Cassirer (1994) esclarece ao leitor o que é de maior importância para esse entendimento, define o que é símbolo. Refletindo sobre a importância do símbolo, sente-se necessário distinguir sinais de símbolos:

> Os símbolos – no sentido próprio do termo – não podem ser reduzidos a meros sinais. Sinais e símbolos pertencem a dois universos diferentes de discurso: um sinal faz parte do mundo físico do ser; um símbolo faz parte do mundo humano do significado. "Os sinais são operadores" e os símbolos são "designadores". Os sinais, mesmo quando entendidos e usados como tais, têm mesmo assim uma espécie de ser físico ou substancial; o símbolo tem apenas um valor funcional (CASSIRER, 1994, p. 58).

Para Cassirer (1994), os sinais são operadores e os símbolos designadores, ou seja, qualquer palavra pode ser um sinal, mas seu significado será o símbolo, pois este designa algo. Por exemplo, falar que há fumaça, isso é um sinal que há fogo, porém será um símbolo se me designarem que essa fumaça está trazendo "perigo" ou se "está tudo bem". O símbolo faz parte do mundo humano do significado, tem um valor funcional. O símbolo é uma linguagem proposicional, é objetivo, enquanto o sinal tem uma linguagem emocional, subjetiva, essa é a verdadeira fronteira entre o mundo animal e o mundo humano.

Para deixar mais claro, Cassirer (1994) dá exemplos de tais diferenças. O sinal é algo bem suscetível aos animais domésticos, pois estes são treinados ao ouvirem algum sinal e ligam este com algum evento. Se eles ouvem certa campainha como sinal de "hora de comer", caso troquem essa campainha por outro sinal, o animal já não saberá o que tem que fazer, talvez nem saiba que teria que fazer algo. O sinal é isso, não há significado. Símbolo é

saber que tudo tem um nome e que posso usar diferentes símbolos para expressar o mesmo objeto, sentimento ou desejo, sejam estes em línguas diferentes, ou até mesmo na mesma língua, mas com termos diferentes.

4 A definição de Homem em Cassirer

Cassirer (1994) fundamenta que o homem é um animal simbólico, pois nenhum outro animal pode atingir o estágio proposicional da linguagem, mas somente emocional e subjetiva, nem mesmo os macacos antropóides, considerados mais próximos do homem e considerados os animais mais "inteligentes". Assim, só o homem desenvolve uma linguagem simbólica, a linguagem que é proposicional e funcional. É com essa ideia que surge o novo enfoque a respeito da diferença mais primária que existe entre o mundo humano e mundo dos outros seres. Considerar que o homem por ser racional seria uma definição mais certa para a distinção entre o homem e outros animais, para Cassirer, esse termo não seria muito apropriado:

> A razão não é um termo muito adequado com o qual compreender as formas da vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade. Mas todas essas formas são formas simbólicas. Logo, em vez de definir o homem como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum* (CASSIRER, 1994, p. 50).

Mesmo não sendo adequado utilizar o termo *rationale* para definir o homem, Cassirer não o desconsidera; diz que essa definição não perdeu sua força, ele até afirma, mas também mostra que não é bem assim:

> A racionalidade é de fato um traço inerente a todas as atividades humanas. A própria mitologia não é uma massa grosseira de superstições ou ilusões crassas. Não é meramente caótica, pois possui uma forma sistemática e conceitual. Mas por outro lado, seria impossível caracterizar a estrutura do mito como racional. A linguagem foi com freqüência identificada à razão, ou à própria fonte da razão. Mas é fácil perceber que essa definição não consegue cobrir todo o campo. É uma *pars pro toto;* oferece-nos uma parte pelo todo. Isso porque, lado a lado com a linguagem conceitual, existe uma linguagem emocional; lado a lado com a linguagem científica ou lógica, existe uma linguagem da imaginação poética (CASSIRER, 1994, p. 49).

Por isso, Cassirer não defende que a razão seja a marca distintiva entre o mundo animal e o mundo humano. É uma diferença singular sim, mas não o que Cassirer busca como uma distinção singular e mais primária entre essas espécies. Ser construtor de coisas, como defende Marx, e naturalmente político como defende Aristóteles, já impõe distintividade entre o homem e os outros animais. Porém, se existem várias marcas distintivas, caracterizadoras do homem, é mais adequado considerar, segundo Cassirer, aquela que é mais primária e originária. Então, para homem ter uma participação, uma integração por natureza na política, ele tem que ter primeiramente uma compreensão de fazer-se simbólico, ou seja, sua relação com a sociedade depende de criar e compreender os símbolos; também na concepção marxiana, em que o homem é um construtor de coisas, *homo faber*, tem ele que ter o domínio do uso simbólico para que haja compreensão em suas atividades, assim como a razão. Não desconsiderando as outras marcas como importantes e distintivas, Cassirer defende que a capacidade de produzir e compreender símbolos seja aquela marca mais primária e diferenciadora do homem. Assim, o homem é primeiramente um animal simbólico.

11- EXTRATOS

A cultura humana está sem dúvida dividida em várias atividades que precedem segundo linhas diferentes e perseguem fins diferentes. Se nos contentarmos em contemplar os resultados dessas atividades – as criações do mito, os ritos ou credos religiosos, obras de arte, teorias científicas – parece impossível reduzi-los a um denominador comum. Uma síntese filosófica, porém, significa algo diferente. O que procuramos aqui não é uma unidade de efeitos, mas uma unidade de ação; uma unidade não de produtos, mas do *processo criativo* (CASSIRER, 1994, p. 119).

No entanto, no mundo humano encontramos uma característica nova que parece ser a marca distintiva da vida humana. O círculo funcional do homem não é só quantitativamente maior; passou também por uma mudança qualitativa. O homem descobriu, por assim dizer, um novo método para adaptar-se ao seu ambiente. Entre o sistema receptor e o efetuador, que são encontrados em todas as espécies de animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como *sistema simbólico* (CASSIRER, 1994, p. 47).

Com vistas a um enunciado claro do problema, devemos distinguir com cuidado entre sinais e símbolos. Parece ser um fato estabelecido que encontramos sistemas bastante complexos de signos e sinais no comportamento animal. Podemos até dizer que alguns animais, em especial os animais domésticos, são extremamente suscetíveis aos sinais. Um cão reage às mínimas mudanças de comportamento de seu dono; distingue até as expressões do rosto humano ou as modulações da voz humana. Mas há uma enorme distância entre tais fenômenos e a compreensão da fala simbólica e humana. As famosas experiências de Pavlov provam apenas que os animais podem ser treinados facilmente para reagir não só a estímulos diretos como a todo tipo de estímulos mediatos e representativos. Uma campainha, por exemplo, pode tornar-se um "sinal de jantar", e um animal pode ser treinado para não tocar na comida enquanto esse sinal estiver ausente. Com isso, porém, ficamos

sabendo apenas que o experimentador, nesse caso, conseguiu mudar a situação alimentar do animal. Ele complicou essa situação acrescentando-lhe voluntariamente um novo elemento. Todos os fenômenos comumente descritos como reflexos condicionados não estão apenas muito afastados mas são até opostos ao caráter essencial do pensamento simbólico humano. Os símbolos – no sentido próprio do termo – não podem ser reduzidos a meros sinais. Sinais e símbolos pertencem a dois universos diferentes de discurso: um sinal faz parte do mundo físico do ser; um símbolo faz parte do mundo humano do significado. "Os sinais são operadores" e os símbolos são "designadores". Os sinais, mesmo quando entendidos e usados como tais, têm mesmo assim uma espécie de ser físico ou substancial; o símbolo tem apenas um valor funcional (CASSIRER, 1994, p. 57-58).

Chegamos aqui ao ponto crucial de todo o nosso problema. A diferença entre a *linguagem proposicional* e a *linguagem emocional* é a verdadeira fronteira entre o mundo humano e o mundo animal. Todas as teorias e observações relativas à linguagem animal estarão bem longe do alvo se deixarem reconhecer essa diferença fundamental. Em toda a literatura sobre o tema parece não haver uma única prova conclusiva de que algum animal jamais deu o passo decisivo que leva a linguagem subjetiva à objetiva, da afetiva à proposicional (CASSIRER, 1994, p. 55-56).

Os grandes pensadores que definiram o homem como *animal rationale* não eram empiristas, nem pretenderam jamais dar uma explicação empírica da natureza humana. Com essa definição, estavam antes expressando um imperativo moral fundamental. A razão é um termo muito inadequado com o qual compreender as formas da vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade. Mas todas essas formas são formas simbólicas. Logo, em vez de definir o homem como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*. Ao fazê-lo, podemos designar sua diferença específica, e entender o novo caminho aberto para o homem – o caminho para a civilização (CASSIRER, 1994, p. 49-50).

A partir do ponto de vista que acabamos de chegar, podemos corrigir e ampliar a definição clássica do homem. A despeito de todos os esforços do irracionalismo moderno, essa definição do homem como animal *rationale* não perdeu sua força. A racionalidade é de fato um traço inerente a todas as atividades humanas. A própria mitologia não é uma massa grosseira de superstições ou ilusões crassas. Não é meramente caótica, pois possui uma forma sistemática e conceitual. Mas por outro lado, seria impossível caracterizar a estrutura do mito como racional. A linguagem foi com frequência identificada à razão, ou à própria fonte da razão. Mas é fácil perceber que essa definição não consegue cobrir todo o campo. É uma *pars pro toto;* oferece-nos uma parte pelo todo. Isso porque, lado a lado com a linguagem conceitual, existe uma linguagem emocional; lado a lado com a linguagem científica ou lógica, existe uma linguagem da imaginação poética (CASSIRER, 1994, p. 49).

Em resumo, podemos dizer que o animal possui uma imaginação e uma inteligência prática, enquanto apenas o homem desenvolveu uma nova forma: uma *imaginação* e uma *inteligência simbólicas*. Além disso, no desenvolvimento mental individual, fica evidente a transição de uma forma para outra – de uma atitude meramente prática a uma atitude simbólica. Mas esse passo é aqui o resultado de um processo longo e contínuo. Pelos métodos comuns da observação psicológica não é fácil distinguir os estágios individuais desse complicado processo. Existe, no entanto, outro método de se obter uma plena compreensão do caráter geral e da suprema importância dessa transição. Neste caso a própria natureza fez uma experiência, por assim dizer, capaz de lançar uma luz inesperada sobre o ponto em questão. Temos os casos clássicos de Laura Bridgman e Helen Keller, duas crianças cegas, surdas e mudas, que apreenderam a falar mediante métodos especiais. Embora os dois casos sejam conhecidos e tenham sido tratados com freqüência na literatura psicológicas, devo mesmo assim reapresentá-los ao leitor, pois contém aquela que é talvez a melhor ilustração do problema geral de que nos estamos ocupando. Mrs. Sullivan, a professora de

Helen Keller, registrou a data precisa em que a criança começou de fato a entender o sentido e a função da linguagem humana. Cito suas próprias palavras:

Tenho que escrever uma linha esta manhã porque uma coisa importantíssima aconteceu. Helen deu o seu segundo grande passo em sua educação. Aprendeu que tudo tem um nome e que o alfabeto tem a chave para tudo que ela quer saber. Hoje de manhã, quando se estava lavando, ela quis saber o nome da "água". Quando quer saber o nome de alguma coisa, e a aponta para a coisa e bate na minha mão. Soletrei "a-g-u-a" e não pensei nisso até depois do café da manhã... [Mais tarde] saímos para ir até a casa das bombas, e fiz Helen segurar a caneca dela debaixo da bica enquanto eu bombeava. Quando a água fria jorrou, enchendo a caneca, eu soletrei "á-g-u-a" em sua mão livre. A palavra assim tão perto da sensação da água fria correndo-lhe pela mão pareceu assombrá-la. Deixou cair a caneca e ficou como que transfixada. Uma nova luz espalhou-se por seu rosto. Soletrou "água" várias vezes. Então se deixou cair no chão e perguntou o nome dela e apontou para a bomba e para a treliça e, voltando-se de repente, perguntou o meu nome. Soletrei "professora". Durante todo o caminho de volta para casa ela esteve muito excitada, e aprendeu o nome de todos os objetos que tocou, de modo que em poucas horas havia acrescentado trinta novas palavras a seu vocabulário. Na manhã seguinte, ela levantou-se como uma fada radiante. Saltitou de objeto em objeto, perguntando o nome de tudo e beijando-me de pura alegria... agora, tudo deve ter nome. Aonde quer que vamos, ela pergunta avidamente pelos nomes de tudo o que não aprendeu em casa. Está ansiosa para que seus amigos soletrem, e ávida por ensinar as letras para todas as pessoas que fica conhecendo. Abandona os 7 sinais e pantomimas que usava antes, assim que tem as palavras para usar no lugar deles, e a aquisição de uma nova palavra proporciona-lhe o mais intenso prazer. E notamos que seu rosto fica mais expressivo a cada dia.

Dificilmente o passo decisivo que leva do uso de sinais e pantomimas ao de palavras, isto é, de símbolos, poderia ser descrito

de maneira mais marcante. Qual foi a verdadeira descoberta da menina naquele momento? Helen Keller havia antes aprendido a combinar uma certa coisa ou evento com um certo sinal do alfabeto manual. Uma associação fixa estabelecida entre essas coisas e certas impressões tácteis. Mas uma série dessas associações, mesmo quando repetidas e ampliadas não implicam ainda uma compreensão do que significa a fala humana. Para chegar a tal compreensão, a menina teve de fazer uma descoberta nova e muito mais significativa, teve de entender que tudo tem um nome – que a função simbólica não está restrita a casos particulares, mas é um princípio de aplicabilidade universal que abarca todo o campo do pensamento humano. No caso de Helen Keller, essa descoberta veio como um choque repentino. Ela era uma menina de sete anos de idade que, com exceção de defeitos no uso de certos órgãos dos sentidos, estava em excelente estado de saúde e possuía uma mente altamente desenvolvida. Em virtude de a sua educação ter sido abandonada, estava muito atrasada. Então, de repente, tem lugar o desenvolvimento crucial. Este funciona como uma revolução intelectual. A menina começa a ver o mundo sob uma nova luz. Aprendeu a usar as palavras não como meros sinais ou signos mecânicos, mas como um instrumento inteiramente novo de pensamento. Um novo horizonte se abre, e a partir desse momento a criança corre a vontade por essa área incomparavelmente mais ampla e livre (CASSIRER, 1994, p. 60-62).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Qual foi a primeira reflexão que Cassirer fez ao iniciar sua filosofia das formas simbólicas?

2) Quais são as principais formas de conhecimento que o homem têm acesso assim que ele cria e compreende os *símbolos*?

3) Para o homem criar e compreender os *símbolos*, ele também necessita conhecer anteriormente os *sinais,* mas nem todos que têm o conhecimento dos *sinais* atingem a compreensão dos *símbolos*. Explique essa afirmação.

4) Quais são as diferenças mais marcantes entre *sinais* e *símbolos* na concepção do autor?

5) Qual o argumento, a explicação principal que Cassirer utiliza para defender que o homem é um animal simbólico?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

______. *Linguagem, mito e religião*. Tradução de Rui Reininho. Porto-Portugal: Rés-Editora, 1992.

______. *Ensaio sobre o homem;* introdução a uma filosofia da cultura humana. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

FERNANDES, Vladimir. *Ernst Cassirer*: o mito político como técnica de poder no nazismo. 2000. (Tese de Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.

______. "Mito e religião na filosofia de Cassirer e a moral religiosa". *Notandum* (USP), Porto, Portugal, v. 11, ano VII, p. 01-120, 2003.

FERNANDES, Vladimir; MACHADO, Nílson José. (Org.). Reflexões sobre epistemologia e moral em Kant, Cassirer e Nietzsche. *In: Seminários de Estudos em Epistemologia e Didática*, São Paulo, 2º semestre, 2005.

GONZÁLES PORTA, Mario Ariel. *A filosofia a partir dos seus problemas*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MICHEL FOUCAULT E A VERDADE PRODUZIDA PELA HISTÓRIA

Rodrigo Lima de Oliveira

1- COMENTÁRIO

1 Michel Foucault e seu Pensamento

Quem é Michel Foucault? Quando assim perguntamos sobre uma pessoa, estamos interessados em saber mais do que apenas simplesmente sua nacionalidade ou atividade. A pergunta revela nosso interesse em conhecer sua vida, seu pensamento, sua obra. Foucault foi um filósofo a frente de seu tempo, suas obras cortejam várias áreas e por isso é difícil classificar, identificar o lugar ou o estatuto em que sua obra encontra em determinada corrente de pensamento filosófico. Em uma entrevista a um jornalista fez a seguinte pergunta: "devemos chamá-lo de filósofo?" Foucault responde: "não, o que eu faço não é absolutamente uma filosofia; e também não é uma ciência cujas justificativas ou demonstrações temos o direito de exigir-lhe" (FOUCAULT, 1989, p. 69.) e continua dizendo:

> eu sou um pirotécnico. Fabrico alguma coisa que serve, finalmente, para um cerco, uma guerra, uma destruição. Não sou a favor da destruição, mas sou a favor de que possa passar, de que se possa avançar, de que se possa fazer caírem os muros. Um pirotécnico é inicialmente, um geólogo. Ele olha as camadas do terreno, as dobras, as falhas. O que é fácil cavar? O que vai resistir. Observa de que maneira as fortalezas estão implantadas. Perscruta os relevos que podem ser utilizados para esconder-se ou lançar-se de assalto. Uma vez tudo isto bem delimitado, resta o experimental, o tatear (FOUCAULT, 1989, p. 69.)

Michel Foucault nasceu em Poitier, na França, em 1926, licenciou-se em filosofia em 1948. Defendeu sua tese de doutorado em 1960, na Sorbonne; foi professor do Collége de France de 1970 à 1984, ano em que veio a falecer por contrair a doença *sarcoma de kaposi,* que é transmitida via sexual ou parentética, ataca o pulmão e o tubo digestivo. Pelo fato de ser portador da Aids, seu sistema imunológico era baixo e não conseguiria resistir. Foucault marcou de modo significativo o pensamento de seus contemporâneos, não apenas no domínio da filosofia, mas também nas ciências humanas, jurídicas, ciência política, biomédica e na literatura. Foucault tem como seu primeiro trabalho o livro intitulado *Doença mental e personalidade* de 1954; escreve em 1960 sua tese secundária a *Antropologia de Kant* e publica, em 1961, a *História da loucura na idade clássica*, sua tese universitária que o qualifica como professor. Em 1963 publica *O nascimento da clínica*, e já em 1966 *As palavras e as coisas,* livro que teve grande impacto no momento intelectual francês, período dominado por Sartre e pela filosofia existencialista marxista. Neste período, Foucault ocupa uma cadeira na universidade da Tunísia como professor de filosofia. A obra *Arqueologia do saber* foi publicada em 1969, onde Foucault explica seu projeto e mostra como seus trabalhos não rejeitam a história, mas tomam para si novas maneiras de fazê-la por meio de possibilidades e acontecimentos.

Em 1971 profere a aula inaugural no *Collége de France* com o tema *A ordem do discurso*, que em seguida é transformado em livro. Publica nos anos de 1973, 1975 e 1976, respectivamente: *Eu Pierre de Rivière, que matei minha mãe, minha irmã e meu irmão*, um caso de parricídio no século XIX, o livro *Vigiar e punir*, que explica como a ontologia do presente está marcada pela questão do poder, e a *Vontade de saber,* o primeiro volume da *História da*

sexualidade; já em 1984 publica dois novos volumes da *História da sexualidade*: *o uso dos prazeres* e *o cuidado de si,* que trata da problematização da sexualidade desde a antiguidade grega e romana, um eixo ético de sua obra.

Podemos enquadrar Foucault na história da filosofia, ou melhor, na tradição filosófica como um pensador da "tradição crítica"; ele faz uma filosofia crítica do pensamento que será a análise das condições em que são formadas ou modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que estas relações são constituídas de um saber possível, a filosofia moderna, com seu início desde Descartes, que tem se ocupado sempre do problema do conhecimento, ou seja, com a questão da verdade. Foucault desprende-se desse lugar, pois não se prende em qual o caminho mais certo da verdade; trata sim de reconstruir uma verdade produzida pela história e livre de relações com o poder, quer dizer, a história traz à luz as características de um próprio regime de verdade. A verdade está centrada no discurso científico e nas instituições que o produzem. Uma das indicações tradicionais de verdade está fortemente ligada à sua permanência e consequentemente sua irredutibilidade ao acontecimento histórico. A verdade é aquilo que permanece sem sofrer alterações a quaisquer contingências.

Michel Foucault supõe que em qualquer tempo e lugar há verdade; por conseguinte, o cumprimento de certas condições que podem ser conhecidas facilmente, a procura da verdade é nada mais do que o desejo de conhecimento que estabelece sua própria verdade arbitrariamente, e este conhecimento é distinto do saber. O saber é um processo pelo qual o sujeito do conhecimento, ao invés de ser fixo, sofre uma modificação durante o percurso do exercício da atividade do conhecer, ou seja, só há conhecimento na medida em que se encontra uma relação entre o sujeito e o que ele conhece, uma forma de trama, luta singular, um duelo.

Foucault é um filósofo da geração de pensadores franceses dos anos 1960, período após o esgotamento do existencialismo, corrente filosófica que tem como seus representantes principais Jean Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty, que promovem a filosofia como fundamentalmente o estudo do ser humano, sua natureza, o sentido da existência humana e os limites de suas possibilidades. Esta ideia do sujeito pensante havia sido base do saber filosófico na modernidade. Foucault voltou sua filosofia para a história, fundiu filosofia e história de uma maneira nova.

A obra de Foucault pode ser dividida em três fases distintas. A primeira fase em que Foucault chama seus estudos históricos de arqueologia, como um procedimento de escavar verticalmente as camadas descontínuas de discursos com a finalidade de trazer à luz conceitos e práticas marginalizadas; esforço para desvelar práticas discursivas que historicamente constituem determinados objetos ou sujeitos. Esta fase caracteriza-se do início dos anos 1960 até o final dos anos 1970.

A segunda fase, chamada “genealogia”, termo que Foucault denomina para seus estudos da busca da origem, e que procura a singularidade do acontecimento, trabalha a partir da diversidade e da dispersão, do acaso, dos começos e dos acidentes, sem pretensões de voltar ao tempo para restabelecer a continuidade da história. Mas tem como preocupação restituir os acontecimentos na sua singularidade, fase que se deu nos anos 1970.

Por fim, a terceira fase é a fase ética, quando Foucault se volta para a ética grega antiga; o termo que Foucault utiliza para se referir a essa fase é uma “estética da existência”. Ele faz uma distinção de dois tipos de moral, uma moral greco-romana direcionada para a ética, e por meio da qual se trata de fazer de sua vida uma obra de arte; e uma moral cristã que sustenta essencialmente a ideia da obediência a um código:

> se me interessei pela Antiguidade, foi porque, por toda uma série de razões, a idéia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência (FOUCAULT, 2004, p. 290).

2 Foucault, a genealogia e a história

Foucault tem como projeto genealógico expor de uma maneira clara as relações entre o homem e a verdade, o eixo de sua pesquisa, diz Foucault:

> A história dos domínios do saber em relação com as práticas sociais, excluída a preeminência de um sujeito de conhecimento dado definitivamente é um dos primeiros eixos de pesquisa [...]. O segundo é um eixo metodológico, que poderíamos chamar de análise de discursos [...] como jogos estratégicos, de ação e de reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquiva, como também de luta [...]. Enfim, o terceiro eixo, que vai definir, por seu encontro com os dois primeiros, o ponto de convergência em que me situo, consistiria em uma reelaboração da teoria do sujeito (FOUCAULT, 2003, p. 8-9).

A trajetória de Foucault parece definir-se como um eixo que mostra, por seu desenrolar, a natureza mesma de sua investigação. Em princípio toda sua obra constitui um conjunto de história que versa sobre objetos não muito bem definidos como a loucura, a clínica e a morte, a penalidade, o controle do corpo, relacionados entre si desde uma perspectiva muito geral. Todas elas se concentram em um domínio histórico particular e que formulam uma história que é concebida segundo um modelo da análise discursiva. A história aparece nas obras de Foucault de duas maneiras: como

objeto de descrição e como questão metodológica; o conceito de história está entrelaçado ao conceito de genealogia.

A genealogia é o período no qual Foucault faz referência às suas obras dedicadas a análise das formas de exercício do poder; a genealogia é um saber interpretativo, decifrador, que considera, antes de tudo, a fixação, as mutações dos sentidos construídos pelas relações humanas de força e a historicidade da linguagem, e Foucault as chamará de práticas sociais.

O conceito, assim como todo conhecimento, é uma invenção, uma interpretação imposta, uma convenção que permanece e se modifica no jogo das relações de força ou poder. A genealogia nesse sentido é uma filosofia histórica, política e semiótica, pois não parte de um significado *a priori*, um dado, mas busca o lugar que o significado foi inventado e imposto, em que o valor foi atribuído e como que fixado às coisas, assim também como as lutas em redor desses significados e valores. O triunfo da verdade e sua captura e dobramento por uma vontade de verdade mais forte que manifesta e se impõe na luta, para Nietzsche, um verdadeiro acontecimento histórico, e diz em sua obra chamada *Genealogia da moral* que existe "uma vontade de poder operando em todo acontecer" (NIETZSCHE, 1998, p. 67). Ora a vontade da verdade, o "saber" e poder são indissociáveis.

O procedimento genealógico opera pervertendo o objeto, desfazendo as sínteses, desmanchando, destecendo, demolindo aquilo que o homem criou e construiu em torno do vazio. A genealogia busca o começo, seja da origem ou do seu nascimento, de um sujeito, um caráter, um valor, um conceito, enfim, é sempre uma busca desestabilizadora da unidade, de identidade e da verdade; a genealogia não opera com categorias semelhantes, mas da diferença, voltando-se contra o sujeito e contra o próprio sujeito de conhecimento, aquele que busca a verdade absoluta.

Sendo assim há uma descrença no homem; a genealogia preocupa-se em mostrar o vazio de todas as identidades construídas ao longo da história por esse animal humano, desprezível, enganoso, que inventa máscaras e que não pode viver sem mentiras reconfortantes. Diz Foucault:

> Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo [...]; a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos da sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos (FOUCAULT, 1989, p. 20).

Foucault faz uma análise histórica da própria formação do sujeito e a análise histórica do nascimento de certo tipo de saber, ignorando a preexistência de um sujeito de conhecimento. E para isso Foucault toma como ponto de partida um texto de Nietzsche datado de 1873, e só publicado postumamente. Diz o texto:

> Em algum ponto perdido deste universo, cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o instante da maior mentira e da suprema arrogância da história universal (NIETZSCHE *apud* FOUCAULT, 2003, p. 13).

3 A origem

O procedimento genealógico é uma pesquisa histórica da origem, pois o método histórico tradicional se preocupa em associá-la a uma necessidade fixa, ao lugar da essência, a uma forma imóvel, a uma finalidade metafísica, à perfeição, ao solo da verdade. A origem seria para Foucault o lugar da verdade, onde

está antes mesmo do conhecimento; a investigação genealógica é a de que aquilo normalmente denominado como verdade constitui efeito da vontade, “história” de verdade observada na articulação entre estratégias de poder e tecnologias de saber. A genealogia tem por objetivo assinalar a singularidade dos acontecimentos que, por sua vez, remetem ao acaso, ao erro, à discórdia, à diversidade. Ela tem por objetivo a busca de descontinuidades em que desenvolvimentos contínuos foram encontrados.

O procedimento da pesquisa da origem tem a pretensão de retirar todas as máscaras para revelar uma identidade primeira. A genealogia tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica. Segundo Foucault, “atrás das coisas há algo inteiramente diferente: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe são estranhas” (FOUCAULT, 1989, p. 18).

Para Michel Foucault há uma necessidade de a genealogia depender da história, pois assim pode conjurar a fábula da origem: “a história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas síncopes, é próprio corpo do devir. É preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem” (FOUCAULT, 1989, p. 20).

4 A VERDADE

O termo verdade[13] utilizado por Michel Foucault remete ao conjunto de procedimentos que permitem pronunciar, a cada instante, uma instância suprema. Em *A verdade e as formas jurídicas*, nome dado às suas conferências realizadas na PUC do Rio de Janeiro em 1973, Foucault distingue entre duas histórias da verdade: por um lado, uma história interna da verdade, que se corrige a partir dos seus próprios princípios de regulação, e, por outro, uma história externa da verdade. A primeira finaliza-se na história das ciências, a segunda, parte de regras de jogo que em uma sociedade fazem nascer determinadas formas de subjetividade, determinados domínios de objetos, determinados tipos de saber. Foucault situando-se sob a égide de Nietzsche, o qual concebe o papel da filosofia como um trabalho de diagnóstico, e não como uma busca de uma verdade intemporal, diz:

> É aqui onde a leitura de Nietzsche foi para mim muito importante: não é suficiente fazer uma história da racionalidade, mas a história mesma da verdade. Ou seja, em lugar de perguntar a uma ciência em que medida sua história lhe aproximou da verdade ou impediu o acesso a ela, não haveria antes de dizer que a verdade consiste em uma determinada relação não é ou não tem ela mesma uma história? (FOUCAULT, 2003, p. 24).

Sobre o conceito de verdade Foucault afasta-se da concepção de filosofia moderna, como pensava Descartes, rompendo a unidade

[13] Foucault, situando-se sob a égide de Nietzsche, concebe a tarefa como um trabalho de diagnóstico, e não como busca de uma verdade intemporal. Mas esse trabalho de diagnóstico, também sob a égide de Nietzsche, pode ser concebido como a tarefa de levar a cabo uma história da verdade (CASTRO, 2009, p. 421).

de um sujeito[14] que realiza o movimento pela continuidade que vai do desejo de conhecer, do instinto ao saber, do corpo à verdade. Este problema do conhecimento, isto é, à questão da verdade, Foucault desloca esse lugar. Depois de Nietzsche essa questão se transformou, e não é qual é o caminho mais certo da verdade? O ponto trata de reconstituir uma verdade produzida pela história, isto é, os tipos de discurso que elas acolhem e fazem funcionar como verdadeiros, como os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros ou falsos. Foucault concebe sua tarefa filosófica como um trabalho de diagnóstico, e não como a busca de uma verdade intemporal, uma tarefa de levar a cabo uma história da verdade.

> Uma história da verdade, da vontade de verdade ou das políticas de verdade: por um lado, uma história interna da verdade, de uma verdade que se corrige a partir dos seus próprios princípios de regulação: por outro, uma história externa da verdade. A primeira é a que se leva a cabo na história das ciências, a segunda, a que parte das regras de jogo que, em uma sociedade, fazem nascer determinadas formas de subjetividade, determinados domínios de objetos, determinados tipos de saber (FOUCAULT, 2008, p. 17).

A análise proposta por Michel Foucault em *A verdade e as formas jurídicas,* sobretudo na segunda conferência, em que

---

[14] "A afirmação de que o sujeito tem uma gênese, uma formação, uma história, e que ele não é originário, foi, sem dúvida, muito influenciado em Foucault pela leitura de Nietzsche, de Blanchot e de Klossowski, e talvez também por aquela de Lacan; ela não é indiferente à assimilação frequente do filósofo à corrente estruturalista dos anos 1960, visto que a crítica das filosofias do sujeito encontra-se também em Dumézil, em Levi-Strauss e em Althusser. O problema da subjetividade, isto é, "a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo", torna-se então o centro das análises do filósofo: se o sujeito se constrói, não é sobre o fundo de uma identidade psicológica, mas por meio de práticas que podem ser ou de conhecimento ou ainda por técnicas de si" (REVEL, 2005, p. 84-85).

pretende mostrar como a tragédia de Édipo, a que se pode ler em Sófocles, instaura um determinado tipo de relação entre poder e saber, entre poder político e conhecimento. O saber e poder são processos e lutas que, articulados às práticas sociais, como política e econômica, determinaram de certa forma o nascimento das "ciências do homem", dando origem a um regime de produção da verdade, que para o filósofo francês trata de constituir uma nova política da verdade, desvinculado-a das formas de hegemonia no interior em que elas agem.

Para Foucault as tragédias eram onde encontramos o verdadeiro discurso, a verdade do discurso se situa no acontecimento de sua enunciação, o discurso está investido de poder e desejo:

> pronunciando por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que ditava a justiça e atribuía a cada qual sua parte. Era o discurso que, profetizando o porvir, não somente anunciava o que ia acontecer, mas contribuía para sua realização, suscitava a adesão dos homens e se tramava assim com o destino (FOUCAULT, 2008, p. 15).

A tragédia de Édipo, segundo Foucault, é o primeiro testemunho de práticas judiciárias gregas, uma história de um povo, de um soberano que ignorando certas verdades, por uma série de técnicas e procedimentos de pesquisa, descobre uma verdade que ignorava. Édipo é uma história de uma pesquisa da verdade; trata-se, consequentemente, de reconstituir uma verdade produzida pela história.

O conhecimento não é uma faculdade nem uma estrutura universal, apenas o resultado, o acontecimento, o efeito de natureza e caráter perspectivo e parcial em relação estratégica a certa situação do homem. É ao mesmo tempo generalizante e

particular, esquematizante, ignora diferenças e assimila coisas entre si, sem preocupar-se com a verdade. O conhecimento é sempre um desconhecimento da história.

Para Foucault não se trata de focalizar o sujeito como sujeito do conhecimento, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece, mas diz respeito ao fato de ver como é que o sujeito é fundado e refundado permanentemente através da história.

O lugar da história na genealogia tem como cuidado o conceito de saber e poder, e esta análise da genealogia foucaultiana se dá a partir de Édipo; não o Édipo de Freud que vinha sendo considerado como um relato, a fábula mais antiga de nosso desejo e de nosso inconsciente, e utilizada como um instrumento de limitação e coação para conter o desejo e fazê-lo entrar em uma estrutura familiar definida por nossa sociedade; nem o Édipo dos mitos de Lévi-Strauss, muito menos o de Deleuze e Guattari, o *L'Anti-edipe,* que é uma crítica feita a Freud. Foucault deixa de lado o problema mítico; o Édipo que lhe interessa é na realidade o texto de Sófocles, portanto, o discurso. Foucault tem como pretensão mostrar como a tragédia de Édipo, a que se pode ler em Sófocles, instaura um determinado tipo de relação entre poder e saber, entre poder político e conhecimento. Para Foucault, Édipo não existe, o que existe é apenas o texto de Sófocles, e deste modo que o discurso de Sófocles em questão é um discurso literário. Foucault não está interessado nas características taxonômicas de um discurso, se esse discurso é filosófico, fictício, conto, romance, teatro, científico, ou se é um discurso mítico; o que está em jogo é observar o discurso em seu exercício, em suas emergências de acontecimento.

Neste sentido Foucault analisa um dado discurso, mediante

a identificação de possíveis relações com outros discursos e com práticas e instituições sociais, sobretudo as chamadas práticas jurídicas.

A tragédia de Édipo é um procedimento de pesquisa da verdade que obedece exatamente às práticas judiciárias gregas dessa época. Por esta razão, o primeiro problema que se coloca é o de saber o que era na Grécia a pesquisa judiciária da verdade.

11- EXTRATOS

A tragédia de Édipo é fundamentalmente o primeiro testemunho que temos das práticas judiciárias gregas. Como todo mundo sabe, trata-se de uma história em que pessoas — um soberano, um povo — ignorando uma certa verdade, conseguem, por uma série de técnicas de que falaremos, descobrir uma verdade que coloca em questão a própria soberania do soberano. A tragédia de Édipo é, portanto, a história de uma pesquisa da verdade; é um procedimento de pesquisa da verdade que obedece exatamente às práticas judiciárias gregas dessa época. Por esta razão o primeiro problema que se coloca é o de saber o que era na Grécia arcaica a pesquisa judiciária da verdade (FOUCAULT, 2003, p.31).

Parece-me que esse mecanismo da verdade obedece inicialmente a uma lei, uma espécie de pura forma, que poderíamos chamar de lei das metades. É por metades que se ajustam e se encaixam que a descoberta da verdade procede em Édipo. Édipo manda consultar o deus de Delfos, o rei Apolo. A resposta de Apolo, quando a examinamos em detalhe, é dada em duas partes. Apolo começa por dizer: "o país está atingido por uma conspurcação". A essa primeira resposta falta, de certa forma, uma metade: há uma conspurcação, mas quem conspurcou, ou o que conspurcou? Portanto, há necessidade de se fazer uma segunda pergunta e Édipo força Creonte a dar a segunda resposta, perguntando a que é devida a conspurcação. A segunda metade aparece: o que causou

a conspurcação foi um assassinato. Mas quem diz assassinato diz duas coisas. Diz quem foi assassinado e o assassino. Pergunta-se a Apolo: "quem foi assassinado?" A resposta é: Laio, o antigo rei. Pergunta-se: "quem assassinou?" Nesse momento o rei Apolo se recusa a responder e, como diz Édipo, não se pode forçar a verdade dos deuses. Fica, portanto, faltando uma metade. À conspurcação correspondia a metade do assassinato. Ao assassinato correspondia a primeira metade: "Quem foi assassinado". Mas falta a segunda metade: o nome do assassino. Para saber o nome do assassino, vai ser preciso apelar para alguma coisa, para alguém, já que não se pode forçar a vontade dos deuses. Este outro, o duplo de Apolo, seu duplo humano, sua sombra mortal é o adivinho Tirésias que, como Apolo, é alguém divino, [...] o divino adivinho. Ele está muito próximo de Apoio, também é chamado rei, [...] mas é perecível, enquanto Apolo é imortal; e sobretudo ele é cego, está mergulhado na noite, enquanto Apolo é o deus do Sol. Ele é a metade de sombra da verdade divina, o duplo que o deus luz projeta em negro sobre a superfície da Terra. É esta metade que se vai interrogar. E Tirésias responde a Édipo dizendo: "Foste tu quem matou Laio" (FOUCAULT, 2003, p.34-35).

Temos toda a verdade, mas na forma prescritiva e profética que é característica ao mesmo tempo do oráculo e do adivinho. A esta verdade que, de certa forma é completa, total, em que tudo foi dito falta, entretanto alguma coisa que é a dimensão do presente, da atualidade, da designação de alguém. Falta o testemunho do que realmente se passou. Curiosamente, toda esta velha história é formulada pelo adivinho e pelo deus na forma do futuro. Precisamos agora do presente e do testemunho do passado: testemunho presente do que realmente aconteceu (FOUCAULT, 2003, p. 35).

O primeiro é dado espontaneamente e inadvertidamente por Jocasta ao dizer:

"Vês bem que não foste tu, Édipo, quem matou Laio, contrariamente ao que diz o adivinho. A melhor prova disto é que Laio foi morto por vários homens no entroncamento de três caminhos". A este

testemunho vai responder a inquietude já quase a certeza, de Édipo: “Matar um homem no entroncamento de três caminhos é exatamente o que eu fiz; eu me lembro que ao chegar a Tebas matei alguém no entroncamento de três caminhos”. Assim, pelo jogo dessas duas metades que se completam, a lembrança de Jocasta e a lembrança de Édipo, temos esta verdade quase completa a verdade do assassinato de Laio. Quase completa pois falta ainda um pequeno fragmento: o de saber se ele foi morto por um só ou por vários, o que aliás não é resolvido na peça (FOUCAULT, 2003, p.36).

Vemos que falta ainda a última certeza, pois Jocasta não está presente para atestar que foi ela quem deu a criança ao escravo. Mas, excetuando esta pequena dificuldade, agora o ciclo está completo. Sabemos que Édipo era filho de Laio e Jocasta; que ele foi dado a Políbio; que foi ele, pensando ser filho de Políbio e voltando, para escapar da profecia, a Tebas, que ele não sabia que era sua pátria, que matou, no entroncamento de três caminhos, o rei Laio, seu verdadeiro pai. O ciclo está fechado. Ele se fechou por uma série de encaixes de metades que se ajustam umas às outras. Como se toda esta longa e complexa história da criança ao mesmo tempo exilada e fugindo da profecia, exilada por causa da profecia, tivesse sido quebrada em dois, e em seguida, cada fragmento partido de novo em dois, e todos esses fragmentos repartidos em mãos diferentes. Foi preciso esta reunião do deus e do seu profeta, de Jocasta e de Édipo, do escravo de Corinto e do escravo do Citerão para que todas estas metades e metades de metades viessem ajustar-se umas às outras, adaptar-se, encaixar-se e reconstituir o perfil total da história (FOUCAULT, 2003, p. 37).

E quando, no fim da peça, a verdade vai ser descoberta, quando o escravo de Corinto diz a Édipo: “Não te inquietes, não és o filho de Políbio”, Édipo não pensará que não sendo filho de Políbio, poderá ser filho de um outro e talvez de Laio. Ele diz: “Disse isso para me envergonhar, para fazer o povo acreditar que eu sou filho de um escravo; mas mesmo que eu seja filho de um escravo, isto não me impedirá de exercer o poder; eu sou um rei como

os outros”. Ainda aqui é do poder que se trata. É como chefe de justiça, como soberano, que Édipo, nesse momento, convocará a última testemunha: o escravo do Citerão. É como soberano que ele, ameaçando-o de tortura, lhe arrancará a verdade. E quando a verdade é arrancada, quando se sabe quem era Édipo e o que fez — assassinato do pai, incesto com a mãe — que diz o povo de Tebas? “Nós te chamávamos nosso rei”. Isto significando que o povo de Tebas, ao mesmo tempo em que reconhece em Édipo quem foi seu rei, pelo uso do imperfeito — chamávamos — o declara agora destituído da realeza (FOUCAULT, 2003, p. 42-43).

Édipo é aquele que, após ter conhecido a miséria, conheceu a glória, aquele que se tornou rei após ter sido herói. [...] Édipo é aquele que não dá importância às leis e que as substitui por suas vontades e suas ordens [...]. Édipo representa na peça de Sófocles um certo tipo do que eu chamaria de saber-e-poder, poder-e-saber.[...] Édipo é no fim da peça, um personagem supérfluo. Isto na medida em que este saber tirânico, este saber de quem quer ver com seus próprios olhos sem escutar nem os deuses nem os homens, [...] Édipo em seu poder solitário se tornou inútil, [...] Édipo foi que, por saber demais, nada sabia. A partir desse momento, Édipo vai funcionar como o homem do poder, cego, que não sabia e não sabia porque poderia demais. Assim, enquanto o poder é taxado de ignorância, inconsciência, esquecimento, obscuridade, haverá por um lado, o adivinho e o filósofo em comunicação com a verdade, verdades eternas, dos deuses ou do espírito e, por outro lado, o povo que, sem nada deter do poder, possui em si a lembrança ou pode ainda dar testemunho da verdade. Assim, para além de um poder que se tornou monumentalmente cego como Édipo, há os pastores, que se lembram e os adivinhos que dizem a verdade (FOUCAULT, 2003, p. 46-48).

A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos. [...] A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência. Ela deve construir seus “monumentos ciclópicos” não a

golpes de “grandes erros benfazejos”, mas de “pequenas verdades inaparentes estabelecidas por um método severo”. Em suma, uma certa obstinação na erudição. A genealogia não se opõe à história como a visão altiva e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista: ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da “origem” e não deixa, na sua tagarelice, de desconhecê-la; ela estaria nesta articulação inevitavelmente perdida onde a verdade das coisas se liga a uma verdade do discurso que logo a obscurece, e a perde. Nova crueldade da história que coage a inverter a relação e a abandonar a busca “adolescente”: atrás da verdade sempre recente. [...] comedida, existe a proliferação milenar dos erros. Mas não acreditemos mais “que a verdade permaneça verdadeira quando se lhe arranca o véu; já vivemos bastante para crer nisto”. A verdade, espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida porque o longo cozimento da história a tornou inalterável. E além disto a questão da verdade, o direito que ela se dá de refutar o erro de se opor à aparência, a maneira pela qual alternadamente ela foi acessível aos sábios, depois reservada apenas aos homens de piedade, em seguida retirada para um mundo fora de alcance, onde desempenhou ao mesmo tempo o papel de consolação e de imperativo, rejeitada enfim como idéia inútil, supérflua, por toda parte contradita – tudo isto não é uma história, a história de um erro que tem o nome de verdade? A verdade e seu reino originário tiveram sua história na história. Mal saímos dela, “na hora da sombra mais curta” quando a luz não parece mais vir do fundo do céu e dos primeiros momentos do dia. Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua “origem”, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá-las lá onde elas estão, escavando os *basfond;* deixar-lhes o tempo de elevar-

se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda. O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma. É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, que dão conta dos atavismos e das hereditariedades; da mesma forma que é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências para avaliar o que é um discurso filosófico. A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas síncopes, é o próprio corpo do devir. E preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem (FOUCAULT, 1989, p. 18 -19).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Na perspectiva de Michel Foucault, quais as características da verdade como produção histórica?

2) Como se articulam a origem e a história?

3) O que Foucault pensa sobre a origem e a invenção de verdade?

4) Em que consiste a análise genealógica?

5) Que é o discurso para Foucault?

6) O que Foucault entende por verdade?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

BILLOUET, Pierre. *Foucault*. São Paulo: Estação da Liberdade, 2003.

CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2005.

DREYFUS, H L.; RABINOW, P. *Michel Foucault:* uma trajetória filosófica. 2. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989.

______. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau editora, 2003.

______. Uma estética da existência. *In:* MOTTA, M. (Org.). *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c. v. 5, p. 288-293. (Coleção Ditos & Escritos).

______. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 2008.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3. ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

MUCHAIL, S.T. *Foucault simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004.

NIETZSCHE. F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

______. *Sobre verdade e mentira*. São Paulo: Hedra, 2008.

OKSALA, Johanna. *Como ler Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

RAJCHMAN, J. *Foucault:* a liberdade da filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

REVEL, Judith. *Foucault:* conceitos essenciais. São Carlos: Claraluz, 2005.

SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

VEYNE. Paul. *Foucault:* seu pensamento, sua pessoa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

O CINEMA PENSADO POR MEIO DO CONCEITO DE IMAGEM-MOVIMENTO SEGUNDO A FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE

Adriano Borges Oliveira[15]

1- COMENTÁRIO

1 Sobre o cinema e a filosofia

Quando aconteceu a primeira seção pública de cinema em 28 de dezembro de 1895 em Paris, que foi promovida pelos precursores dos documentários cinematográficos, Irmãos Lumière, um mágico teatral chamado Georges Méliès, impressionado com a novidade e motivado em usar a técnica de reprodução de imagens em suas apresentações, chegou para conversar com um deles querendo informações de como poderia ter um aparelho destes que captava as imagens em movimento. Mas para desanimar Méliès, Lumière logo esclareceu que tal aparelho chamado "cinematógrafo" não tinha nenhum futuro como espetáculo ou forma artística, sendo que não passava de um equipamento científico de reprodução de movimento, e só teria serventia para pesquisas, havendo impressionado só pelo frescor que tinha de novidade.

[15] Aluno/Estagiário integrado ao projeto em seu segundo ano de desenvolvimento em substituição ao Aluno/Estagiário Alessandro Rodrigues dos Santos que havia feito a defesa de sua monografia e teve de ser desligado antes do término dos trabalhos.

É neste viés do pessimismo ante o cinema que o filósofo Henri Bergson que viveu na época que o cinema se iniciou enxergava esta "arte", criticando o movimento que dava corpo ao cinema, como movimento ilusório. Ao passo que o filósofo predecessor de Bergson, o também francês Gilles Deleuze, apaixonado por cinema, e que admirava o pensamento de Bergson, presenciando o exorbitante crescimento desta forma artística, sentiu necessidade de encontrar uma justificativa para o cinema tendo a capacidade de produzir um movimento verdadeiro, e não só isso, de considerar também o cinema como uma forma de pensamento.

2 Comentário sobre Gilles Deleuze

Antes de elucidar sobre como o cinema pode ser pensado por meio do conceito de imagem-movimento, e qual o significado de tal conceito que faz uma relação entre filosofia e cinema, será conveniente primeiro salientar brevemente como é na prática o modo de fazer filosofia do pensador francês Gilles Deleuze (1925-1995), o que será fundamental para criarmos uma espécie de familiaridade antecipada com o pensamento do filósofo. Pois bem, para Deleuze a filosofia é criação, tal como as questões ligadas ao pensamento como a arte e a ciência, mas ao contrário da arte que produz sensações e da ciência que produz funções, a filosofia produz conceitos.

Até então esta definição pode não trazer novidades, já que é clássico este sentido filosófico de resolver problemas e construir significados mediante a reflexão, e como consequência as criações de conceitos filosóficos serviriam como ferramentas para tal. Mas no que cabe ao pensamento de Deleuze, ele é um pensador

que cria sua filosofia partindo de conceitos oriundos da filosofia de outros pensadores, portanto podemos dizer que a criação de conceitos aqui cabe tanto como uma autorreferência para assuntos procedentes, como acaba também sendo referência para outros filósofos procedentes.

No caso do cinema, para ser conceituado como uma forma de pensamento, Deleuze vai mais além do que dar uma classificação estética. No primeiro capítulo da obra *A Imagem-movimento,* ele faz uma investigação árida e puramente filosófica pelas estruturas compositivas do cinema, mais precisamente no que condiz aos conceitos de imagem e movimento. Ou seja, apesar de ser uma tese filosófica sobre uma forma de se fazer arte que é o cinema, aqui o juízo de gosto estético fica em segundo plano, pois o conceito de imagem-movimento será construído tomando como base um período cinematográfico como um todo, que se dá sob o cinema clássico em seus primórdios - final do século XIV e começo do século XX - com os primeiros curtas-metragens de ficção. Portanto, remotas vezes obras específicas são usadas como referência, e são apenas colocados como exemplos de definição de movimento no cinema, o que não deixa de ser curioso. Mas isso só reforça a ideia de que a intenção de Deleuze em *A imagem-movimento* era obter uma filosofia do cinema em tal período cinematográfico como um todo.

3 A imagem e movimento

Para poder relacionar a filosofia com o cinema, Deleuze busca fazer uma investigação filosófica sob dois conceitos que surgem como importantes estruturas que compõem o cinema. Mas antes

de elucidar de que maneira isso acontece é conveniente retomar os significados gerais de tais conceitos e fazer uma relação entre eles. Ao pensarmos sobre os termos "imagem" e "movimento", de forma conjunta, mesmo sem nenhuma investigação aguçada, provavelmente logo notamos a ideia de cinema como relação entre os dois conceitos, pois nesse caso buscaríamos o significado de imagem como uma representação de alguém ou algo, e do movimento como efeito de mover ou mover-se. Mas para aguçar esses termos e se pensar filosoficamente o cinema, retomamos a maneira na qual Deleuze faz sua filosofia, a de buscar conceitos oriundos de outros filósofos para formar sua própria ideia ou tese, e o escolhido aqui é o filósofo francês Henri Bergson. Não à toa que o primeiro capítulo da obra de Deleuze *A imagem-movimento* intitula-se "*Teses sobre o movimento. Primeiro comentário de Bergson*" e, antes de tudo, Deleuze já parte para a análise e compreensão das teses sobre o movimento de Bergson que são conceitos já filosoficamente produzidos, como ponto de partida para elaborar o seu próprio conceito, chamado justamente de *imagem-movimento*.

Portanto, convém dizer que o foco aqui é exatamente o exame de Deleuze sobre as teses bergsonianas para poder falar sobre filosofia e cinema, e não um estudo mais detalhado sobre a filosofia de Bergson. Pois bem, as distinções que Deleuze faz sobre as teses do movimento em Bergson são três, sendo a primeira introdutória para as outras duas, e é a partir dela que tanto Bergson quanto Deleuze começam a falar sobre movimento cinematográfico. Mas será conveniente também um breve estudo sobre as outras duas, pois Deleuze vai construir sua tese conforme distingue as três teses.

Discuta-se sobre o movimento, pois é tratando dele primeiro que Deleuze começa a pensar o cinema, tendo a necessidade de se

haver o movimento captado em um filme de maneira autêntica, esse sentido aqui sobre legitimidade será justificado mais adiante e fará sentido após a primeira distinção sobre o movimento. Pois bem, a primeira tese de Bergson sobre o movimento é a mais importante por se mostrar introdutória para as outras duas, ela se mostra como um "ato de percorrer indivisível", como consta em *A imagem-movimento,* e que segundo Deleuze se refere em não confundir o movimento com o espaço percorrido pelo móvel, sendo que o espaço percorrido, a trajetória que o móvel fez, é passado; já o movimento é presente, é o estar se movimentando, e só pode ser dividido ao se tornar outro movimento ou mudando sua natureza. Portanto, o espaço percorrido é homogênico, já o movimento é heterogêneo; portanto, o movimento não pode se reconstituir no espaço visto que mesmo multiplicando os cortes imóveis, isso faria o tempo decalcar sobre o espaço, e o tempo iria se espacializar.

Segundo Bergson, o cinema irá produzir esse movimento não legítimo de forma que o movimento é reconstituído mediante várias fotografias por segundo em fileiras ordenadas de forma temporal (em linguagem cinematográfica esse efeito pode ser chamado de corte instantâneo), logo é a soma de uma reconstituição do movimento por meio de posições no espaço (que como já vimos, este tipo do movimento era refutado por Bergson por se confundir com o próprio espaço) com instantes no tempo pelos cortes fotográficos. Bergson batizaria essa fórmula em 1907 no livro *A evolução criadora* com o nome de ilusão cinematográfica.

É por meio dessa ideia de movimento não legítimo que faria com que Bergson fosse um crítico em relação ao cinema, já que a reconstituição do movimento cinemtográfico com cortes imóveis deixa escapar o movimento real com sua duração concreta, e, assim, o cinema não passaria de mera ilusão. Nesse sentido nós

poderíamos encarar o movimento cinematográfico como diz o filósofo argentino Adrián Cangi (*Imagens da imanência;* escritos em memória de Henri Bergson) sobre esta crítica bergsoniana, no qual o movimento no cinema seria uma sombra como se fosse projetada no fundo de uma caverna platônica, fazendo uma ligação direta com o que Platão já dizia muito antes em sua *Alegoria da Caverna,* na qual alguns escravos presos em uma caverna, só viam as sombras do mundo real que uma fogueira refletia na parede, ou seja, segundo a crítica bergsoniana, o movimento cinematográfico também não passa mais de que reflexos ilusórios do que seria a verdadeira realidade, sendo sua produção artificial.

Feita esta definição de movimento e conseguinte a crítica, surgem agora várias dúvidas. Mas então por que Deleuze escolheria Bergson para falar de cinema? Como o pensamento crítico bergsoniano sobre o movimento cinematográfico é tão fundamental para Deleuze pensar sobre o movimento como algo verdadeiro no cinema? Não seria isso um equívoco e então entraríamos aqui em uma situação ambígua? Antes de procurarmos as respostas podemos questionar ainda como é curioso que Bergson dê um título tão moderno pela época como "cinematográfico" a ilusão do movimento, que se mostra muito mais antiga, e pode ser taxada até como o mito das cavernas em tempos modernos. Agora para elucidar as ideias de como Deleuze pode resolver esses problemas, veremos uma citação sua do livro *Imagem-movimento:*

> A reprodução da ilusão não é também, de certo modo, sua correção? A partir da artificialidade dos meios pode-se concluir a artificialidade do resultado? O cinema opera por meio de fotogramas, isto é, de cortes imóveis, vinte e quatro imagens/segundo, mas o que ele nos oferece não é o fotograma, mas uma imagem média a qual o movimento não se acrescenta (DELEUZE, 1985, p. 7).

O que podemos dizer é que Bergson prolongou sua tese até onde realmente sua tese poderia ir, já que esta era ainda contemporânea com o cinema dos irmãos Lumière, (a tese *Matéria e memória,* de Bergson, é de 1886, os irmãos Lumière eram uns dos pioneiros do cinema, em 1885), portanto, não havia ainda uma montagem mais detalhada, separação da câmera e do projetor, nem ao menos a mobilidade da câmera, pode-se dizer que Bergson não estava preparado ainda ao que estava por vir, e sua crítica se dava apenas a um cinema mais primitivo, ou seja, ao princípio do cinema.

Segundo Paulo Roberto Machado, como consta em seu livro, *Deleuze, a arte e a filosofia,* o movimento é reproduzido pelo cinema de forma artificial, por meio de uma decomposição, de uma recomposição artificial, mas o movimento apresentado, o movimento tal como aparece ao espectador, tal como é percebido ao espectador, não é artificial. Portanto, os meios de reprodução são artificiais, mas não o resultado, ou seja, o movimento que se mostra na tela chega ao espectador de modo legítimo, assim o movimento não se acrescenta na imagem, mas é encontrado em cada imagem. É essa percepção natural do espectador para com a obra cinematográfica que apreende a imagem como movimento, e é exatamente isso que Deleuze quer dizer quando se fala em imagem-movimento, mostrando como a imagem e o movimento fazem uma fusão em um só conceito, o que torna uma oposição ao pensamento bergsoniano.

A segunda tese de Bergson sobre o movimento, encontrada na obra *A evolução criadora* distinguida por Deleuze no capítulo 2 de *A imagem-movimento,* é uma definição de movimento que se transforma conforme o tempo, distinguindo-se assim de forma histórica. Ela tem início na antiguidade clássica com a

física de Aristóteles, na qual se remete aos instantes essenciais do movimento de um corpo. Para exemplificar, imaginamos um corpo caindo e buscamos o que é essencial em tal movimento, e no caso da física aristotélica poderíamos dizer em relação da altura, se é baixo ou alto, se o deslocamento é feito por forma espontânea ou de forma forçada, e se o objeto foi lançado do espaço ou em queda livre. Esse sentido de buscar a essência, que é parte da física aristotélica, vai em direção de buscar as verdades que importam nas coisas, assimilando-se com sua teoria do conhecimento, assim se perguntarmos, o que é essencial em um ser humano? podemos dizer que todos os seres humanos pensam, e que é algo que vale para todos os seres humanos, portanto, as questões que cabem para todo tipo de movimento nesse sentido de definição da antiguidade clássica sobre o movimento tem a mesma valia. Já a ciência moderna retoma o estudo sobre o movimento, mas de forma diferente a que Aristóteles pensava. Aqui o movimento não mais se remete em momentos especiais, mas em qualquer instante de sua trajetória. Só que é importante salientar que todo movimento ainda tem seus instantes, mas o que na antiguidade era tratado como "pose" a ciência considera como "corte", como, para Galileu, em que não havia um momento que fosse essencial em um movimento, no caso de se estudar um corpo caindo; é necessário considerar como importante todos os momentos de sua trajetória.

Podemos dizer que a diferença que acontece entre a filosofia antiga e a ciência moderna, nesta questão do movimento, é uma diferença de grau, pois apesar de questionar a especialidade dos movimentos, ambos pensamentos consideram cada momento do movimento como imobilidades, ou seja, cada movimento tem seus momentos. Neste sentido, Bergson critica o cinema como um sistema que reproduz o movimento em função de um instante

qualquer, escolhido apenas de modo a passar a impressão de continuidade, como em um filme no qual se passa de uma cena para outra, e para isso nota-se a repetição de fotogramas. Sendo que nesse sentido do movimento partir de um instante qualquer, o cinema faz parte desta linhagem moderna sobre os estudos do movimento. Portanto, Bergson aqui continua se mostrando um crítico do cinema, e, para elucidar melhor essa ideia, vamos novamente nos reportar as palavras de Deleuze:

> Pois se é necessário reportar o movimento à um instante qualquer para poder analisá-lo, não se percebia o interesse de uma síntese ou de uma reconstituição fundada no mesmo princípio, a não ser um vago interesse de confirmação. Esta é a razão pela qual nem Marey nem Lumière confiavam muito na invenção no cinema (DELEUZE, 1985, p. 15).

Podemos dizer que seguindo esse princípio sobre o movimento, Bergson seria levado a um pessimismo diante do futuro do cinema como potencial artístico ou como qualquer coisa, pois nesse sentido não se via interesse em um sistema que apenas reproduz um movimento ilusório a partir de um instante qualquer, como também não haveria cabimento analisar algo assim. Da mesma maneira também se demonstrava um crítico da ciência moderna, e defendia a ideia de que a ciência tem uma necessidade de um novo tipo de filosofia, no qual fosse capaz de pensar o tempo como duração, como produção de algo novo, tratando-se de arte e cinema, Deleuze refere que Bergson tem a necessidade de um novo tipo de arte que faça exatamente o que se espera da filosofia nesse sentido de tempo e duração. Com esse problema, Deleuze vê a importância de se reportar a uma terceira tese bergsoniana sobre o movimento.

4 A terceira tese Bergsoniana e a justificação de Deleuze

Nesta terceira tese Bergson não demonstra nenhuma ênfase ao cinema, mas ela vai ser importante para Deleuze, pois é por meio dela que conceitos filosóficos serão remetidos em ênfases cinematográficas, como veremos adiante. A tese refere que o movimento é um corte móvel da duração de um todo, percebe-se assim que agora o movimento está em um espaço que tem uma duração, que se tem um todo, sendo uma mudança na posição do espaço e sendo que quando se tem uma mudança no espaço, haverá uma mudança no todo. Para compreendermos melhor esta relação do movimento com o todo vamos nos utilizar do seguinte exemplo de Deleuze:

> Se considero partes ou lugares abstratamente, A e B, não compreendo o movimento que vai de um a outro. Mas estou em A, faminto, e em B existe alimento. Quando atingi B e comi, o que mudou não foi apenas meu estado, mas o estado do todo que compreendia B, A e tudo o que havia entre os dois (DELEUZE, 1985, p 14).

Portanto, podemos dizer que o todo não é fechado, é aberto, já que a tendência do movimento é mudar, fazendo sempre algo de novo. A mudança que o movimento como um corte móvel implica é uma mudança qualitativa, e exprime uma duração como realidade mental ou espiritual. Esta definição metafísica faz sentido ao buscarmos qual é o significado do todo, que pode ser concebido como relação, pois a relação não é uma propriedade dos objetos, ela é sempre exterior aos seus termos.

Os objetos aqui são concebidos como cortes imóveis, mas o movimento que estabelece entre eles modifica suas posições

respectivas, exprimindo a mudança do todo em relação aos objetos. Tendo essas definições bergsonianas de movimento todo e objeto, Deleuze as utiliza ao seu favor para relacionar com quesitos cinematográficos fundamentais, que são o enquadramento, o plano e a montagem. O enquadramento surge como o foco imóvel de um ambiente ou dos objetos em favorecimento do movimento, o plano como favorecimento do movimento, e a montagem que determina o todo, ou seja, a relação entre todos os fatores.

Portanto, parece claro que já na distinção da primeira tese sobre o movimento, Deleuze constrói seus argumentos em uma espécie de revitalização dos conceitos filosóficos de Bergson, adaptados para uma condição cinematográfica não muito distante. E é desta maneira que Deleuze usa de argumentos filosóficos, que são justamente as teses sobre o movimento de Bergson, para pensar filosoficamente o cinema por meio do movimento e chegar no conceito de imagem-movimento.

II- EXTRATOS

Mas minha principal maneira de me safar nessa época foi concebendo a história da filosofia como uma espécie de enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu e, no entanto, seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizes, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer. Meu livro sobre Bergson [Bergsonismo] me parece exemplar nesse gênero. E hoje tem gente que morre de rir acusando-me por eu ter escrito até sobre Bergson.

É que eles não conhecem o suficiente de história. Não sabem o tanto de ódio que Bergson no início pôde concentrar na Universidade francesa, e como ele serviu – querendo ou não, pouco importa – para aglutinar todo tipo de loucos e marginais, mundanos ou não (DELEUZE, 1992, p. 14).

Os grandes autores de cinema nos pareceram confrontáveis não apenas com pintores, arquitetos, músicos, mas também com pensadores. Eles pensam com imagens-movimento e com imagens tempo, em vez de conceitos. A enorme proporção de nulidade na produção cinematográfica não constitui uma objeção: ela não é pior que em outros setores, embora tenha conseqüências econômicas e industriais incomparáveis. Os grandes autores de cinema são, assim, apenas mais vulneráveis; é infinitamente mais fácil impedi-los de realizar sua obra. A história do cinema é um vasto martirológio. O cinema não deixa, por isso, de fazer parte da história da arte e do pensamento, sob as formas autônomas insubstituíveis que esses autores foram capazes de inventar e, apesar de tudo, de fazer passar (DELEUZE, 1985, prólogo).

Bergson sabia mais que qualquer outro, ele que havia transformado a filosofia ao colocar a questão do "novo" em vez da questão da eternidade (como a produção e a aparição de algo novo são possíveis?). Ele dizia, por exemplo, que a novidade da vida não podia aparecer em seus primórdios, porque no início a vida era forçada a imitar a matéria... Não é a mesma coisa para o cinema? Em seus primórdios o cinema não é forçado a imitar a percepção natural? E, melhor ainda, qual era a situação do cinema no princípio? De um lado, a câmera era fixa, o plano era, portanto, espacial e formalmente imóvel; de outro, o aparelho de filmagem era confundido com o aparelho de projeção, dotado de um tempo uniforme abstrato (DELEUZE, 1985, p. 7).

Quando nos indagamos sobre a pré-história do cinema somos às vezes levados a considerações confusas, porque não sabemos até onde remonta, nem como definir a linhagem tecnológica que o caracteriza. É sempre possível, então, invocar as sombras chinesas ou os mais arcaicos sistemas de projeção (DELEUZE, 1985, p. 9).

E se era necessário reportar o movimento ao instante qualquer para poder analisá-lo, não se percebia o interesse de uma síntese ou de uma reconstituição fundada no mesmo princípio, a não ser um vago interesse de confirmação. Esta é a razão pela qual nem Marey nem Lumière confiavam muito na invenção do cinema. Teria ele pelo menos um interesse artístico? Aparentemente nem isso, pois a arte parecia preservar os direitos de uma síntese mais elevada do movimento, e continuar ligada as poses e formas que a ciência repudiara. Encontramo-nos no próprio coração da situação ambígua do cinema enquanto "arte industrial": não era nem uma arte nem uma ciência (DELEUZE, 1985, p. 13).

Apesar de se deter em pleno curso, a segunda tese de Bergson possibilita um ponto de vista sobre o cinema, que não seria mais o aparelho aperfeiçoado da mais velha ilusão, mas, ao contrário, o órgão da nova (DELEUZE, 1985, p. 18).

Qual é o conteúdo da filosofia? Muito simples: a filosofia é uma disciplina tão criativa, tão inventiva quanto qualquer outra disciplina, e ela consiste em criar ou inventar conceitos. E os conceitos não existem prontos e acabados numa espécie de céu em que aguardariam que uma filosofia os apanhasse. Os conceitos, é preciso fabricá-los. É claro que os conceitos não se fabricam assim, num piscar de olhos. Não nos dizemos, um belo dia: "Ei, vou inventar um conceito!", assim como um pintor não se diz: "Ei, vou pintar um quadro!", ou um cineasta: "Ei, vou fazer um filme!". É preciso que haja uma necessidade, tanto em filosofia quanto nas outras áreas, do contrário não há nada. Um criador não é um ser que trabalha pelo prazer. Um criador só faz aquilo de que tem absoluta necessidade. Essa necessidade — que é uma coisa bastante complexa, caso ela exista — faz com que um filósofo (aqui pelo menos eu sei do que ele se ocupa) se proponha a inventar, a criar conceitos, e não a ocupar-se em refletir, mesmo sobre o cinema (DELEUZE, 1987, p. 2).

Se fabricamos um bloco de movimento/duração, é possível que façamos cinema. Não se trata de invocar uma história ou de recusá-la. Tudo tem uma história. A filosofia também conta histórias.

Histórias com conceitos. O cinema conta histórias com blocos de movimento/duração. A pintura inventa um tipo totalmente diverso de bloco. Não são nem blocos de conceitos, nem blocos de movimento/duração, mas blocos de linhas/cores. A música inventa um outro tipo de bloco, também todo peculiar. Ao lado de tudo isso, a ciência não é menos criadora. Eu não vejo tantas oposições entre as ciências e as artes (DELEUZE, 1987, p. 3).

Um grande filósofo é aquele que cria novos conceitos: esses conceitos ultrapassam as dualidades do pensamento ordinário e, ao mesmo tempo, dão às coisas uma verdade nova, uma distribuição nova, um recorte extraordinário. O nome de Bergson permanece ligado às noções de *duração, memória, impulso vital, intuição*. Sua influência e seu gênio se avaliam graças à maneira pela qual tais conceitos se impuseram, foram utilizados, entraram e permaneceram no mundo filosófico. Desde *Os dados imediatos,* o conceito original de duração estava formado; em *Matéria e memória,* um conceito de memória; em *A evolução criadora,* o de impulso vital. A relação das três noções vizinhas deve indicar-nos o desenvolvimento e o progresso da filosofia bergsoniana. Qual é, pois, essa relação? (DELEUZE, 1966, p. 125).

Não há conceito simples. Todo conceito tem componentes, e se define por eles. Tem portanto uma cifra. É uma multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja conceitual. Não há conceito de um só componente: mesmo o primeiro conceito, aquele pelo qual uma filosofia "começa", possui vários componentes, já que não é evidente que a filosofia deva ter um começo e que, se ela determina um, deve acrescentar-lhe um ponto de vista ou uma razão. Descartes, Hegel, Feuerbach não somente não começam pelo mesmo conceito, como não têm o mesmo conceito de começo. Todo conceito é ao menos duplo, ou triplo, etc. Também não há conceito que tenha todos os componentes, já que seja um puro e simples caos: mesmo os pretensos universais, como conceitos últimos, devem sair do caos circunscrevendo um universo que os explica (contemplação, reflexão, comunicação...). Todo conceito tem um contorno irregular, definido pela cifra de seus componentes.

É por isso que, de Platão a Bergson, encontramos a idéia de que o conceito é questão de articulação, corte e superposição. É um todo, porque totaliza seus componentes, mas um todo fragmentário. É apenas sob essa condição que pode sair do caos mental, que não cessa de espreitá-lo, de aderir a ele, para reabsorvê-lo (DELEUZE, 1991, p. 7).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Qual o motivo do pessimismo de Bergson em relação ao futuro do cinema?

2) O que levou a Deleuze ter escolhido a filosofia de Bergson como partida para a formulação de sua própria filosofia sobre o cinema?

3) Como Deleuze resolve o problema da ilegitimidade do movimento cinematográfico deixado por Bergson?

4) Deleuze busca na filosofia bergsoniana a concepção do movimento na ciência moderna para fazer uma relação com o movimento cinematográfico. Como Deleuze faz isso?

5) O que Deleuze quer dizer quando se refere ao conceito imagem-movimento?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

______. A *evolução criadora*, Trad de P. E. Duarte, Lisboa, 2001.

DELEUZE, G. *Cinema, a imagem-movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

______. *A Imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

______. *Ato de criação*. São Paulo: Folha de São Paulo, 1999a.

______. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999b.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 1993.

MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

OMAR, Walter. *Imagens da imanência;* escritos em memória de Henri Bergson. Belo Horizonete: Autêntica, 2007.

VASCONCELLOS. Jorge. *Deleuze e o cinema*. Rio de Janeiro: Editora Ciência Moderna, 2006.

ANOMALIA, CRISE E REVOLUÇÃO CIENTÍFICA EM THOMAS KUHN

Caio César Malassise Luiz[16]

1- COMENTÁRIO

1 Sobre crises e o surgimento de Teorias Científicas

Thomas Samuel Kuhn foi um filósofo da ciência americano, de formação em Física pela Universidade de Harvard. A partir de uma oportunidade de ingresso como Junior *Fellow da Society of Fellows* da Universidade de Harvad, pôde desfrutar de três anos de liberdade acadêmica, onde se aprofundou em estudos sobre história e filosofia da ciência, antes estudados por Kuhn apenas como uma espécie de hobby. Esse período, seguido de um período lecionando História da Ciência, foi decisivo na mudança do objeto de estudo de Kuhn, que não mais foi a física, mas a história e a filosofia da ciência. Como resultado, Kuhn pôde sistematizar algumas de suas ideias num livro chamado *A estrutura das revoluções científicas*, cujas ideias serão exploradas neste presente texto.

Segundo Kuhn, é chamado de ciência normal o período em que a comunidade científica produz suas investigações a partir de um paradigma, tendo por objetivo a solução dos quebra-cabeças deste, lembrando que o que Kuhn chama de quebra-cabeças são os problemas da ciência normal.

[16] Aluno/Estagiário integrado ao projeto em seu segundo ano de desenvolvimento em substituição ao Aluno/Estagiário Paulo Roberto da Rocha que havia concluído o curso e teve de ser desligado antes do término dos trabalhos.

Pode ser que eventualmente a natureza não se comporte de acordo com as expectativas da comunidade científica. A partir dessa constatação, de que existe uma anomalia no que se refere à relação entre a teoria e a natureza, os esforços se darão no sentido de uma investigação minuciosa que pretende fazer com que o problema deixe de ser uma anomalia e possa ser incorporado a ocasionais ajustes da teoria do paradigma. Com frequência, a partir de detectadas anomalias, estas levarão a novas descobertas no âmbito da ciência normal.

Quando ocorrem novas descobertas, podem acontecer tanto processos construtivos como destrutivos. O progresso dar-se-á na medida em que paradigmas antes aceitos forem deixados de lado e trocados por outros que sejam capazes de dar conta da descoberta de problemas que eventualmente apareçam.

No entanto, não será só a partir de novas descobertas que acontecerão as mudanças de paradigmas. A história da ciência está repleta de exemplos de revoluções científicas que não aconteceram a partir de descobertas. É importante ressaltar que o surgimento de novas teorias acontecerá em situações em que houver um frequente insucesso da comunidade científica em resolver os quebra-cabeças da ciência normal, ocorrendo muitas vezes resistência por parte da comunidade científica, pois a substituição de um paradigma acarreta em uma série de providências a serem tomadas, como mudança nos problemas e técnicas da ciência. Nas palavras de Kuhn: “o fracasso das regras existentes é o prelúdio para uma busca de novas regras” (KUHN, 1990, p. 95).

O período de crise será caracterizado então por este espaço de tempo no qual o paradigma se mostra insuficiente na resolução de determinados quebra-cabeças, além de outros fatores como surgimento de diferentes versões sobre uma mesma teoria, pressão da sociedade, entre outros.

2 Como lidar com as crises

Kuhn começa o capítulo 7 da *Estrutura das revoluções científicas* com a suposição de que as crises são precondições necessárias que levariam ao surgimento de novas teorias. A partir desta suposição, pergunta-se de que maneira os cientistas habitualmente lidam com as crises.

Primeiramente, ele vai nos mostrar o que os cientistas não fazem quando diante de anomalias, mesmo as mais graves e as de longa duração, e a partir de uma análise histórica, generaliza duas reações:

1 – a primeira é a de que não ocorre a renúncia ao paradigma que os tenha levado à crise.

2 – A segunda é a de que as anomalias não são tratadas como contraexemplos (aqui se vê uma diferença em relação à tradição em filosofia da ciência, em que as anomalias são vistas exatamente como contra-exemplos).

A partir dessas duas constatações, parece ser o caso de que uma teoria científica que tenha *status* de paradigma só será invalidada e substituída se houver teoria alternativa para firmar-se em seu lugar.

Isso não quer dizer que os cientistas não rejeitem teorias, ou que a experiência não seja parte essencial do processo de rejeição. O que acontece é que quando se nega um paradigma, aceita-se outro, baseando-se em suas comparações não só com a natureza, mas também entre si. Nas palavras de Kuhn, "negar um paradigma sem simultaneamente substituí-lo por outro é rejeitar a própria ciência" (KUHN, 1990, p. 109)

Com essa tese de que as teorias não são automaticamente rejeitadas com o aparecimento de anomalias, tem-se um

contraexemplo do falseacionismo de Popper, no qual as teorias deveriam ser abandonadas a partir do eventual surgimento de anomalias. Esse contraexemplo pode ser mera fonte de incômodo, ou ainda vir a culminar numa necessidade de abordagem diferente da epistemologia, na qual estas constatações não sejam problemas, podendo inclusive vir a se assemelhar a tautologias.

O único tipo de rejeição a paradigma que Kuhn cita é o do cientista que não consegue tolerar uma crise e vai rejeitar a ciência para substituí-la por outra ocupação. Este, nas palavras de Kuhn, vai ser visto como "o carpinteiro que culpa suas ferramentas pelo seu fracasso" (KUHN, 1990, p. 110).

De acordo com Kuhn, existe ainda outro motivo para "duvidar de que os cientistas rejeitem paradigmas simplesmente porque se defrontam com anomalias ou contra-exemplos" (KUHN, 1990, p. 108). Ele vai afirmar que não há pesquisa sem contraexemplos. Existe aqui uma linha tênue entre a ciência normal e a ciência em estado de crise. Com raras exceções, os paradigmas aceitos não dão conta de resolver todos seus problemas (e por isso a existência dos "quebra-cabeças" da ciência normal). Digo que é tênue a linha que separa a ciência normal da linha em estado de crise, pois a história mostra que problemas antes considerados quebra-cabeças vieram a tornar-se contraexemplos.

Ex: Copérnico considera contraexemplo os quebra-cabeças da teoria de Ptolomeu, o mesmo ocorre com Lavoisier e a teoria flogística, Einstein com a teoria de Newton e Maxwell.

Parece haver um consenso quanto à generalização, na qual verdade e falsidade são determinadas de acordo com a relação entre os enunciados e os fatos, e é sempre desejável que a ciência normal busque cada vez mais a aproximação entre as teorias e os fatos. A diferença em Kuhn é que quando não se consegue resolver um problema, não se deve desacreditar a teoria, mas sim o cientista, e

a questão agora passa a ser de como a comunidade científica reage às anomalias no que se refere à relação da teoria e a natureza.

3 Como lidar com as anomalias

Kuhn vai recorrer mais uma vez a exemplos retirados da história, defendendo novamente a tese de que não há pesquisa sem contraexemplos, pois com muita frequência a prática normal acaba por trazer a tona alguma discrepância. Vou citar mais um exemplo então que é o da discrepância entre as predições do movimento do perigeu da lua, a partir de cálculos feitos por Newton e a observação destes movimentos. Essa anomalia não levou a uma crise; a comunidade, como em outros momentos da história, decidiu ao invés de acatar propostas que modificavam a lei newtoniana referente ao inverso do quadrado das distâncias, esperar que uma análise posterior, como foi o caso, viesse a solucionar o problema. Apesar de esta ter sido uma anomalia persistente, não levou a uma crise. Nas palavras de Kuhn: "segue-se daí que para uma anomalia originar uma crise, deve ser algo mais que uma simples anomalia" (KUHN, 1990, p. 113).

Kuhn não dá uma resposta precisa à questão de quais anomalias devem ser tratadas como mais que anomalias simples. Não acredita que haja um critério geral para resolver esta questão. O que ele mostra são alguns exemplos característicos de situações específicas, como, por exemplo, quando a anomalia coloca em questão alguma parte fundamental do paradigma, alguma importância prática específica, a evolução no desenvolvimento de alguma ciência, a duração prolongada de determinada anomalia sem solução, e provavelmente diversas outras causas.

Quando a partir de alguma ou algumas dessas circunstâncias parecer ser o caso de uma anomalia ser reconhecidamente mais que um simplesmente quebra-cabeça com solução possível, tem-se um indício da transição para a crise. A partir daí, se a anomalia não for resolvida por meio de sucessivas análises, se soluções-padrão começarem a ser fortemente questionadas, ou se só forem encontradas resoluções parciais do problema, vai acontecer de ainda haver um paradigma, e, no entanto, este já não será mais aceito por toda a comunidade. "Quando, por essas razões ou outras similares, uma anomalia parece ser algo mais do que um novo quebra-cabeça da ciência normal, é sinal de que se iniciou a transição para a crise e para a ciência extraordinária" (KUHN, 1990, p. 113).

O ponto que interessa a Kuhn é este da ciência extraordinária, quando a ciência não se mostrou capaz de solucionar o problema que gerou a crise ou foi deixado de lado para alguma geração posterior por falta de aparato tecnológico, pois é nesse período que pode surgir um novo candidato a obter o *status* de paradigma.

Geralmente, o primeiro passo após reconhecer uma anomalia relevante no corpo da teoria científica é separá-la e analisá-la de maneira sólida e rigorosa a partir dos métodos tradicionais da ciência normal, embora sabendo que estes podem não ser efetivamente corretos. Nesse processo, tem-se uma aproximação com a imagem do cientista como concebida pelo senso comum, em seu laboratório fazendo experiências sem saber ao certo o que procura e criando hipóteses especulativas, descartando-as conforme seu insucesso ou tomando-as como base para uma análise posterior que pode vir a culminar numa espécie de direcionamento a um novo paradigma, quando bem-sucedidas.

Quando se faz necessária a substituição de um paradigma, o período de passagem para um novo paradigma vai ser o de

revolução científica. A pergunta que Kuhn propõe é a seguinte: “Por que chamar de revolução uma mudança de paradigma?” (KUHN, 1990, p. 125). Traça-se então um paralelo entre a revolução científica e a revolução num sentido político. Ora, assim como o processo revolucionário na comunidade política, em que existe um descontentamento de alguns com a situação vigente, também acontece com a comunidade científica, na qual geralmente uma pequena parcela de seus membros identifica algum tipo de fraqueza no paradigma vigente, o que consequentemente pode vir a culminar numa crise ou ainda dar início a um período de revolução científica.

Levando em conta o que foi dito até então, é possível esboçar uma definição de revolução científica como ocasiões nas quais paradigmas são substituídos por paradigmas mais adequados, lembrando que esse desenvolvimento se dá de maneira não cumulativa e, mais uma vez fazendo uma comparação com a revolução num sentido político, diz-se que “tal como a escolha entre duas instituições políticas em competição, a escolha entre paradigmas em competição demonstra ser uma escolha entre modos incompatíveis de vida comunitária” (KUHN, 1990, p. 127).

11- EXTRATOS

O estágio final do desenvolvimento deste ensaio começou com um convite para passar o ano de 1956-1959 no Center for Advanced Studies in the Behavioral Sciences. Mais uma vez tive a oportunidade de dirigir toda minha atenção aos problemas discutidos adiante. Ainda mais importante foi passar o ano numa comunidade composta predominantemente de cientistas sociais. Esse contato confrontou-me com problemas que não antecipara,

relativos às diferenças entre essas comunidades e as dos cientistas ligados às ciências naturais, entre os quais eu fora treinado. Fiquei especialmente impressionado com o número e a extensão dos desacordos expressos existentes entre os cientistas sociais no que diz respeito à natureza dos métodos e problemas científicos legítimos. Tanto a História como meus conhecimentos fizeram-me duvidar de que os praticantes das ciências naturais possuam respostas mais firmes ou mais permanentes para tais questões do que seus colegas das ciências sociais. E contudo, de algum modo, a prática da Astronomia, da Física, da Química ou da Biologia normalmente não evocam as controvérsias sobre fundamentos que atualmente parecem endêmicos entre, por exemplo, psicólogos ou sociólogos. A tentativa de descobrir a fonte dessa diferença levou-me ao reconhecimento do papel desempenhado na pesquisa científica por aquilo que, desde então, chamo de 'paradigmas'. Considero 'paradigmas' as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, oferecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência (KUHN, 1990, p. 12-13).

Algumas vezes um problema comum, que deveria ser resolvido por meio de regras e procedimentos conhecidos, resiste ao ataque violento e reiterado dos membros mais hábeis do grupo em cuja área de competência ele ocorre. Em outras ocasiões, uma peça de equipamento, projetada e construída para fins de pesquisa normal, não funciona segundo a maneira antecipada, revelando uma anomalia que não pode ser ajustada às expectativas profissionais, não obstante esforços repetidos. Desta e de outras maneiras, a ciência normal desorienta-se seguidamente. E quando isto ocorre – isto é, quando os membros da profissão não podem mais esquivar-se das anomalias que subvertem a tradição existente da prática científica – então começam as investigações extraordinárias que finalmente conduzem a profissão a um novo conjunto de compromissos, a uma nova base para a prática da ciência. Neste ensaio, são denominados de revoluções científicas os episódios extraordinários nos quais ocorre essa alteração de compromissos

profissionais. As revoluções científicas são os complementos desintegradores da tradição à qual a atividade da ciência normal está ligada (KUHN, 1990, p. 24-25).

Neste ensaio, 'ciência normal' significa a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas. Essas realizações são reconhecidas durante algum tempo por alguma comunidade científica específica como proporcionando os fundamentos para sua prática posterior. Embora raramente na sua forma original, hoje em dia essas realizações são relatadas pelos manuais científicos elementares e avançados. Tais livros expõem o corpo da teoria aceita, ilustram muitas (ou todas) as suas aplicações bem sucedidas e comparam essas aplicações com observações e experiências exemplares (KUHN, 1990, p. 29).

A ciência normal, atividade que consiste em solucionar quebra-cabeças, é um empreendimento altamente cumulativo, extremamente bem sucedido no que toca ao seu objetivo, a ampliação contínua do alcance e da precisão do conhecimento científico. Em todos esses aspectos, ela se adequa com grande precisão à imagem habitual do trabalho científico. Contudo, falta aqui um produto comum do empreendimento científico. A ciência normal não se propõe descobrir novidades no terreno dos fatos ou da teoria; quando é bem sucedida, não as encontra (KUHN, 1990, p. 77).

A emergência de novas teorias é geralmente precedida por um período de insegurança profissional pronunciada, pois exige a destruição em larga escala de paradigmas e grandes alterações nos problemas e técnicas da ciência normal. Como seria de esperar, essa insegurança é gerada pelo fracasso constante dos quebra-cabeças da ciência normal em produzir os resultados esperados. O fracasso das regras existentes é o prelúdio para uma busca de novas regras (KUHN, 1990, p. 95).

Uma anomalia reconhecida e persistente nem sempre leva a uma crise. Ninguém questionou seriamente a teoria newtoniana por causa das discrepâncias de há muito reconhecidas entre as predições daquela teoria e as velocidades do som e do movimento

de Mercúrio. A primeira dessas discrepâncias acabou sendo resolvida de maneira inesperada pelas experiências sobre o calor, empreendidas com um objetivo bem diverso; a segunda desapareceu com a Teoria Geral da Relatividade, após uma crise que não ajudara a criar. Aparentemente nenhuma das discrepâncias pareceu suficientemente fundamental para evocar o mal-estar que acompanha uma crise. Puderam ser consideradas como contra-exemplos e mesmo assim serem deixadas de lado para um exame posterior (KUHN, 1990, p. 112-113).

Certamente a ciência (ou algum outro empreendimento talvez menos eficaz) poderia ter-se desenvolvido dessa maneira totalmente cumulativa. Muitos acreditaram que realmente ocorreu assim e a maioria ainda parece supor que a acumulação é, pelo menos, o ideal que o desenvolvimento histórico exibiria, caso não tivesse sido tão comumente distorcido pela idiossincrasia humana. Existem importantes razões para tal crença. No Cap. 9, descobriremos quão estreitamente entrelaçadas estão a concepção de ciência como acumulação e a epistemologia que considera o conhecimento como uma construção colocada diretamente pelo espírito sobre os dados brutos dos sentidos (KUHN, 1990, p. 129-130).

Essas alterações características na concepção que a comunidade científica possui a respeito de seus problemas e padrões legítimos seriam menos significativas para as teses deste ensaio se pudéssemos supor que representam sempre uma passagem de um tipo metodológico inferior a um superior. Nesse caso, mesmo seus efeitos pareceriam cumulativos. Não é de surpreender que alguns historiadores tenham argumentado que a história da ciência registra um crescimento constante da maturidade e do refinamento da concepção que o homem possui a respeito da ciência. Todavia é ainda mais difícil defender o desenvolvimento cumulativo dos problemas e padrões científicos do que a acumulação de teorias (KUHN, 1990, p. 142)

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) O que Thomas Kuhn entende por ciência normal?

2) Qual a relevância das anomalias no período de crise?

3) Como a comunidade científica reage ao se deparar com um período de crise?

4) O que significa revolução científica?

5) Com base no texto, é possível dizer que o conhecimento científico progride? Justifique.

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

BARNES, B. "Thomas Kuhn". *In:* SKINNER, Quentin. *As ciências humanas e seus grandes pensadores*. Tradução de Teresa Curvelo. Lisboa: Publicações Dom Quixote, s/d.

CHALMERS, A. F. O *que é ciência afinal*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Brasilense, s/d.

EPISTEIN, Isaac. "Thomas Kunh: a cientificidade entendida como vigência de um paradigma". OLIVA, Alberto (Org.). *In: Epistemologia: a cientificidade em questão*. Campinas: Papirus, 1990.

FREIRE-MAIA, Newton. *A ciência vista por dentro*. Petrópolis: Vozes, 1991.

KUHN, Thomas. *A tensão essencial*. Lisboa: Edições 70, 1989.

______. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1990a.

______. *A revolução copernicana:* a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento ocidental. Lisboa: Edições 70, 1990b.

______. *O caminho desde a estrutura*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia:* do romantismo até nossos dias. 6 ed. São Paulo: Paulus, v. 3, (1990).

SOBRE OS AUTORES

(Membros do Projeto)

Coordenador do Subprojeto PIBID/UEL/Filosofia
Arlei de Espíndola – Professor do Deparmento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina/UEL. Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP.

Supervisores no Subprojeto

Claudia da Silva Kryszczun – Professora do Colégio Estadual José Aloísio de Aragão (Colégio de Aplicação da UEL). Licenciada em Filosofia pela UEL em 1999.

Helder Linhares Teixeira – Professor do Colégio Estadual Vicente Rijo. Licenciado em Filosofia pela UEL em 2004. Especialista em Filosofia (Concluiu o Curso de Especialização em Filosofia Moderna e Contemporânea na UEL em 2006).

Silvana Alves Barroso – Professora do Colégio Estadual Vicente Rijo. Licenciada em Filosofia pela UEL em 2004. Especialista em Filosofia (Concluiu o Curso de Especialização em Filosofia Política e Jurídica na UEL em 2008).

Alunos/Bolsistas-Estagiários

Adriano Borges – Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Alessandro Rodrigues dos Santos – Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

André Luiz Silva Ferreira - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Caio Cesar Malassise Luiz - Aluno da 3ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Carlos Augusto Pires Schroeder - Aluno da 3ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Carlos Eduardo Teixeira - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Caroline Santos Umezu - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Cassiano Clemente Russo do Amaral - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Fernanda Martins de Oliveira - Aluno da 2ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Francisco Prado Rosa - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Guilherme Jacobino da Silva - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Igor Diniz Pereira - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Jasiel Silva Nascimento – Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Paulo Roberto da Rocha - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia em 2010. Agora Licenciado em Filosofia.

Rodrigo Lima de Oliveira - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Thais Cristine Nascimento de Almeida - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.